

THÍCH ĐỨC THẮNG

PHẬT LÝ CƠ BẢN



PL.2550



BAN TU THU PHẬT HỌC

2006

Lời mở đầu

Trong suốt bốn mươi lăm năm thuyết giáo của đức Đạo sư, sau khi Ngài diệt độ còn để lại cho chúng ta một gia tài pháp ngữ đồ sộ, được các đệ tử của Ngài tuyên thuyết độc tụng và ghi chép lại thành văn bản mãi cho đến ngày hôm nay, chúng ta biết được qua ba tạng giáo điển của Nam truyền và Bắc truyền thuộc hai hệ ngôn ngữ sanskrite (Hán tạng) và Pāli (Pāli tạng). Hai tạng này hiện đang đại diện cho Phật giáo phát triển sau này là Đại thừa và Tiểu thừa. Những giáo pháp được đức Đạo sư nói ra không ngoài mục đích ban vui cứu khổ đưa đến an vui Niết-bàn giải thoát, cho dù là thiên kinh vạn quyển được triển khai từ những lời dạy cơ bản của Ngài, nhưng ý nghĩa của chúng vẫn không ngoài ý nghĩa của những lời dạy cơ bản từ đức Đạo sư qua Mười hai nhân duyên, Bốn sự thật cùng Ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Ở đây chúng tôi cố gắng trình bày một cách tổng hợp qua hai quan điểm Đại và Tiểu thừa theo sự chứng đắc và ngộ giải của họ theo những chỗ đồng dị tùy thuộc vào căn cơ nhận thức của họ mà lý giải những giáo lý cơ bản này.

Với thập nhị nhân duyên Ngài đã khám phá ra nguyên nhân chính yếu của vòng tròn sinh khởi và huỷ diệt khổ đau

của sinh tử luân hồi. Theo phương pháp quán thuận nghịch, tức là cách quán lưu chuyển và hoàn diệt của thập nhị nhân duyên. Trong 49 ngày đêm Ngài ngồi tư duy dưới bóng cây Bồ-đề không ngoài vấn đề này. Vấn đề sinh, lão, bệnh, tử được Ngài đặt ra như là một tiên quyết là làm sao biết được vấn đề con người từ đâu sinh ra? Và khi chết sẽ đi về đâu? Đây là giáo nghĩa cơ bản của những lời dạy cơ bản của đức Phật đối với ngoại hàm trong cách giải thích mọi hiện tượng nhân duyên sinh khởi và biến dịch của nhân sinh cùng vũ trụ được Ngài triển khai rộng theo thời gian và không gian của ba đời theo luật tắc nhân quả, qua nhận thức quán chiếu lưu chuyển và hoàn diệt theo định thức duyên khởi quán hay còn gọi là duyên sinh quán. Mười hai chi này làm nhân và duyên vào nhau mà hiện khởi theo chiều lưu chuyển sinh khởi hay ngược lại, làm nhân duyên cho nhau mà biến dịch theo chiều hoàn diệt trong nhận thức quán lưu chuyển và hoàn diệt.

Với Tứ đế là giáo nghĩa cơ bản nội hàm dùng để giải thích mọi hiện tượng nhân sinh vũ trụ được quy nạp từ thập nhị nhân duyên, là con đường trung đạo duy nhất giải thoát sinh tử luân hồi, là những lời dạy đại cương trên đại thể của giáo nghĩa nguyên thủy của đức Phật cho cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa sau này.

Với bốn phạm trừ thân, thọ, tâm và pháp là nơi để hành giả tập trung tâm niệm vào một trong bốn điểm này khi tu tập, mục đích là để phòng và, đình chỉ những tạp niệm vọng tưởng khởi lên. Đây là bốn loại phương pháp dùng để đạt chân lý trong pháp môn tu hành theo kinh điển Phật giáo Nguyên thủy mà đức Đạo sư đã chỉ dạy.

Với bốn Chánh cần này giúp hành giả siêng năng tinh tấn (cần) để có thể đoạn trừ (đoạn) ác cùng mọi sự giải đãi biếng nhác của chúng ta trong việc hành thiện.

Với bốn pháp thiền định này, là bốn thứ phương tiện giúp hành giả thành tựu các tam-ma-địa (samadhi-chánh định)

Với năm căn là nền tảng có khả năng sản sinh và tăng thượng các thiện nghiệp, thì năm lực chính là sức mạnh để chặn đứng, triệt tiêu các thế lực vô minh phiền não bất thiện và, tác dụng các khả năng tăng thượng các pháp lành.

Với bảy pháp như ý túc có khả năng làm trợ duyên trong việc triển khai trí tuệ giác ngộ cho hành giả để đạt đến Niết-bàn an vui giải thoát.

Và cuối cùng là tám con đường chân chánh này là một phương pháp chính xác để hành giả hướng đến Niết-bàn giải thoát, là một con đường ngắn nhất đưa hành giả đến chỗ an vui tịch tĩnh, là con đường được Đạo sư nói ra lần đầu tiên sau khi Ngài thành Đạo tại vườn Nai cho năm anh em Kiều Trần Như bạn tu của Ngài trước đó để tránh xa hai thái độ sống cực đoan giữa đau khổ (khổ hạnh) và, khoái lạc (hạnh phúc) đưa hành giả đến con đường Trung đạo không vướng mắc hai bên.

Tóm lại từ những pháp cơ bản này được Đức Đạo sư triển khai ra thành vô lượng pháp môn để đối trị với vô lượng phiền não có được từ chúng sanh qua sự tạo tác của thân-khẩu-ý để tạo thành nghiệp nhân khổ cho kết quả trong ba cõi sáu đường. Đó chính là cách quán của lưu chuyển sinh khởi trong luân hồi và, ngược lại là quán hoàn diệt để chấm dứt khổ sinh tử luân hồi qua những phương pháp tu tập như những

pháp mà đức Đạo sư đã dạy như trên, đó gọi là tu hoàn diệt quán; chúng cũng chính là con đường Trung đạo ngắn nhất để đưa hành giả đạt đến giải thoát mọi trói buộc khổ đau được mọi sự an vui trong cuộc sống qua trạng thái Niết-bàn vắng lặng.

Trọng Thu 2006

Thích Đức Thắng

MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN

(dvādaśāṅgapratītya-samutpāda)



Mười hai Nhân duyên là pháp được đức Đạo sư hiện quán xuôi nghịch trong lúc Ngài tọa thiền dưới bóng cây Bodhivṛkṣa (Bồ-đề) mà khám phá ra bộ mặt thật của các pháp là vô thường-khô-vô ngã; nhưng vì vô minh mê mờ nên chúng sanh không nhận ra được bộ mặt thật của chúng mà chấp vào chúng cho là thường còn bất diệt, để rồi từ vô minh mê mờ này mà tạo ra nghiệp nhân đau khổ rồi cảm quả trong ba cõi sáu đường. Sự khám phá bộ mặt thật của các pháp này là một sự kiện phát hiện mới về những nguyên nhân trói buộc chúng sanh vào con đường sinh tử luân hồi, và phương pháp để diệt trừ những khổ đau mà chúng sanh phải gánh chịu. Đây là những điều mà trước kia Ngài đã từng curu mang. Đạo lý giải thoát của Ngài được đặt nền tảng chính yếu qua thập nhị nhân duyên và tứ đế.

Với thập nhị nhân duyên Ngài đã khám phá ra nguyên nhân chính yếu của vòng tròn sinh khởi và huỷ diệt khổ đau

THÍCH ĐỨC THẮNG

của sinh tử luân hồi. Theo phương pháp quán thuận nghịch, tức là cách quán lưu chuyển và hoàn diệt của thập nhị nhân duyên. Trong 49 ngày đêm Ngài ngồi tư duy dưới bóng cây Bồ-đề không ngoài vấn đề này. Vấn đề sinh, lão, bệnh, tử được Ngài đặt ra như là một tiên quyết là làm sao biết được vấn đề con người từ đâu sinh ra? Và khi chết sẽ đi về đâu?

Đây là giáo nghĩa cơ bản của những lời dạy căn bản của đức Phật đối với ngoại hàm trong cách giải thích mọi hiện tượng nhân duyên sinh khởi và biến dịch của nhân sinh cùng vũ trụ được Ngài triển khai rộng theo thời gian và không gian của ba đời theo luật tác nhân quả, qua nhận thức quán chiếu lưu chuyển và hoàn diệt theo định thức duyên khởi quán hay còn gọi là duyên sinh quán. Mười hai nhân duyên được dịch nghĩa từ tiếng Phạn *dvādaśāṅgapratīya-samutpāda*, còn gọi là mười hai duyên sinh, hay mười hai duyên khởi. Mười hai chi này làm nhân và duyên vào nhau mà hiện khởi theo chiều lưu chuyển sinh khởi hay ngược lại, làm nhân duyên cho nhau mà biến dịch theo chiều hoàn diệt trong nhận thức quán lưu chuyển và hoàn diệt. Theo kinh A-hàm thì mười hai chi nhân duyên này được thành lập như sau:

Vô minh (avidyā)

Hành (saṃskāra)

Thức (vijñāna)

Danh sắc (nāma-rūpa)

Lục xứ (ṣaḍ-āyatana)

Xúc (sparśa)

Thọ (vedanā)

Ái (tṛṣṇā)

Thủ (upādāna)

Hữu (bhava)

Sinh (jāti)

Lão tử (jarā-maraṇa).

A. NỘI DUNG VÀ Ý NGHĨA MƯỜI HAI CHI NHÂN DUYÊN.

1/ Vô minh, Phạn ngữ gọi là *avidyā* Pāli gọi là *avijjā*, là một tiếng gọi khác của phiền não căn bản, tức là vì phiền não che lấp phủ kín nên chúng ta không nhận thức một cách như thật về sự vật và, không thông đạt được cái lý chân thật cùng khả năng lý giải rõ ràng về những trạng thái tinh thần qua sự tương của sự vật cùng đạo lý chân thật của cuộc sống. Vô minh là chi thứ nhất của mười hai chi duyên khởi; vì phiền não hoặc chúng biến chúng ta thành những kẻ vô trí, ngu si đặc biệt chúng ta không nhận thức được đạo lý thế tục của những lời dạy đức Phật. Và, cuối cùng vô minh chính là một chi trong mười hai chi của mười hai nhân duyên mà chúng ta đang bàn đến.

THÍCH ĐỨC THĂNG

Căn cứ vào trong mười hai duyên khởi mà giải thích thì vô minh chính là căn bản của tất cả mọi thứ phiền não.

Theo *kinh A-hàm* đối với chân lý (bổn sự thật) của những lời dạy của đức Đạo sư vì không có trí tuệ nên nhận biết một cách sai lầm về chúng đó gọi là vô minh; hơn nữa nó còn cấu hữu với khát ái trong quan hệ tạo ra si mê mà trong *Tông Câu Xá* và tông *Duy Thức* gọi là tác si (*moha*). Cũng vô minh này các nhà *Thuyết nhất thiết hữu bộ* dùng nhân quả lưỡng trùng qua ba đời để giải thích mười hai duyên khởi. Ở đây vô minh thuộc về cấp vị phiền não quá khứ của năm uẩn; vì tác dụng của vô minh mạnh nhất, cho gọi chung phiền não kiếp trước là vô minh. Nhưng theo *Duy thức* tông dùng nhân quả nhất trùng cho hai đời để giải thích vô minh cùng với hành có khả năng dẫn thức nên còn gọi là “năng dẫn chi” cùng với thức thứ sáu tương ưng với si mê, nên phát khởi nghiệp thiện ác gọi chung là vô minh.

Các nhà *Hữu bộ* cùng *Duy thức* đem vô minh phân ra làm hai: tương ưng vô minh và bất cộng vô minh. Tương ưng vô minh cùng với các loại tham căn bản phiền não tương ưng với nhau cùng sinh khởi, trong khi bất cộng vô minh không cùng tương ưng để duyên khởi, vì nó tự sinh khởi nên gọi là độc đầu vô minh. *Duy Thức* học còn khu biệt vô minh thành chủng tử và hiện hành. Ngoài ra vô minh còn phân ra căn bản vô minh và chi mạng vô minh, Cộng cùng bất cộng, tương ưng cùng bất tương ưng, mê lý cùng mê sự, độc đầu cùng cấu hành, phú nghiệp cùng phát nghiệp.

PHẬT LÝ CƠ BẢN

Căn cứ vào *kinh Thắng Man* thì vô minh tương ưng cùng kiến hoặc và tu hoặc của ba cõi, gọi là hoặc của bốn trụ địa cộng với hoặc của vô thí vô minh trụ địa thành hoặc của năm trụ địa. Trong đây vô thí vô minh trụ địa là căn bản tất cả mọi thứ phiền não chỉ có trí giác ngộ của Như lai mới đoạn được nó.

Vô minh theo *Đại thừa khởi tín luận* thì vô minh là bất giác. Bất giác được phân ra làm hai: Căn bản vô minh và chi mạng vô minh. Căn bản vô minh tức chỉ cho tâm động vi tế mà các thứ hoặc, nghiệp, khổ đều lấy tâm nhất niệm khởi động này làm căn bản. Đây chính là vô thí vô minh hoặc trụ địa, còn chi mạng vô minh tạo ra chi mạng bất giác, tức là nó y vào căn bản vô minh mà khởi lên tâm nhiễm ô của chi mạng, gồm có nghiệp hoặc của ba tế, sáu thọ.

Theo tam quán (không-giả-trung) của các nhà *Thiên thai* thì, muốn đoạn trừ vô minh hoặc (Kiến tư, trần sa và, vô minh hoặc) tức là muốn trừ mê lý đối với chẳng phải có, chẳng phải không làm hoặc chướng ngại trung đạo thì phải dùng pháp quán trung để đoạn trừ đối tượng vô minh hoặc.

2/ Hành, Phạm ngữ gọi là *samskāra*, Pāli gọi là *sankhāra*, dịch âm là san-ca-la, hay tăng-sa-ca-la, có nghĩa là hành động, tạo tác, cũng còn có nghĩa là biến hóa dời đổi, là chi thứ hai trong mười hai chi duyên khởi.

a/ Tạo tác, có cùng nghĩa với nghiệp. Ở đây, trong mười hai duyên khởi thì, hành là chi thứ hai trong mười hai chi duyên khởi. Hành có khả năng chiêu cảm nghiệp nhân ba đời

THÍCH ĐỨC THẮNG

trong quá khứ cho quá báo hiện tại. Hành cũng chỉ cho tất cả mọi hoạt động của thân và tâm của con người.

b/ Biến hóa đời đời, ở đây hành theo nghĩa hữu vi pháp, chúng lệ thuộc vào mọi hiện tượng hình thành và biến dịch của các pháp hữu vi, chúng do nhân duyên tạo tác mà hiện hữu hay biến dịch, cho nên chúng liên hệ và lệ thuộc vào luật tắc vô thường chi phối đối với các pháp hữu vi. Hành trong các hành vô thường chúng thuộc vào loại hành này. Cũng như hành uẩn trong ngũ uẩn chúng thuộc nghĩa thứ hai. Do đó hành không phải chỉ có nghĩa là tạo tác hành động không thôi mà hành cũng được định nghĩa như là biến dịch đời đời từ trạng thái này sang trạng thái khác từ hình tướng này sang hình tướng khác dành cho các pháp hữu vi. Nhưng hành ở đây chỉ liên hệ đến sự tác nghiệp và sự chiêu cảm nghiệp nhân đưa đến nghiệp quả trong sự liên hệ qua mười hai chi duyên khởi, còn nghĩa thứ hai chúng ta chưa cần phải đề cập đến chúng trong tiêu đề này, mặc dù chúng cũng liên hệ đến năm thủ uẩn.

3/ Thức, Phạn ngữ gọi là *vijñāna*, Pāli gọi là *viññāna*, ở đây *Vi* có nghĩa là phân tích, phân biệt, phân chia; *jñāna* có nghĩa là hiểu, biết, là chi thứ ba trong mười hai chi duyên khởi. Theo nguyên ngữ của *vijñāna* thì có nghĩa là phân tích, phân loại đối tượng để sau đó cho chúng ta nhận biết tác dụng về chúng trong những thời kỳ đầu khi đức Đạo sư còn tại thế; nhưng mãi đến những thời kỳ phát triển sau này, chúng có khi được định nghĩa như là một *citta* (tâm) hay của một *mano* (ý) cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa cùng chấp nhận. Trong thời kỳ đức Phật còn tại thế Ngài tùy thuộc vào căn cơ, môi trường xã hội,

mà nói pháp nên chưa có bất cứ hệ thống nào, nên việc sử dụng mang tính cách hỗn hợp, tùy duyên tùy căn cơ, tùy thời tùy đối tượng mà nói. Đó là cách định nghĩa chung cho Thức trên mặt phổ quát; tuy nhiên thức trong những thời kỳ phát triển sau này qua các bộ phái thì chúng được sắp xếp trở lại có hệ thống hơn; hay cũng có những định nghĩa chuyên môn và lệ thuộc vào những thuộc tính mà những biểu thức, chúng muốn chúng ta đề cập đến sự lệ thuộc đó qua từng thuộc tính một. Như thức của tiền ngũ thức chúng mang bộ mặt của thức vẫn chưa qua tác ý, nên chưa có sự phân biệt, phân tích hay phân chia, chỉ là một thứ rõ biết về sự hiện diện của một đối tượng như là chính nó chưa qua bất cứ danh tự hay danh xưng nào khác do tác ý can thiệp vào, nên mỗi thức tự mang thuộc tính của chính mình, như nhãn thức chỉ thuộc của thức về mắt thôi ... cho đến thân thức chỉ thuộc thức về thân thôi. Thức ở đây chỉ là những cảm giác đơn thuần tác dụng khi các căn của chúng ta tiếp xúc với các đối tượng bên ngoài sinh ra; nhưng chúng chưa đủ để có sự nhận thức phân biệt về đối tượng. Ở đây chỉ có đệ lục thức của ý mới tổng hợp được những đối tượng của các pháp rơi rớt lại từ tiền ngũ thức cộng với ý tưởng khởi lên hình ảnh làm đối tượng cho ý duyên mà phát sinh ý thức có đầy đủ sự nhận thức phân biệt đối với các hiện tượng sự vật đó mà sinh ra tác dụng; nhưng vẫn còn dạng đơn thuần theo chức năng của ý thức.

Như vậy đối với thức của tiền ngũ thức chỉ đơn thuần có được do sự tiếp xúc căn và cảnh mà sinh ra thức. Thức này được gọi là các biệt cảnh thức, thức thuộc về mỗi quang năng độc lập giao tiếp với đối tượng sinh ra thức độc lập. Trong khi

THÍCH ĐỨC THẮNG

thức của đệ lục thì không chỉ tác dụng đối với chính nó đệ lục ý thức mà còn đồng khởi lên cùng với tiền ngũ thức nữa, nên thường gọi là nhất thiết cảnh thức, nó có khả năng biến duyên khắp tất cả cảnh nội cũng như ngoại bất luận là hữu hình hay vô hình trong ba thời, theo chức năng của nó.

Đối với các nhà Đại và Tiểu thừa đều chấp nhận ý nghĩa thuyết lục thức tối sơ trong lục thức, tức là ý thức của lục thức. Sau này lục thức được triển khai theo xu thế phát triển các bộ phái thì lục thức được mang có đến mười tên gọi khác nhau tùy theo các bộ phái và nhận thức của từng khía cạnh thuộc tính của nó như: phú dư lục thức, ý thức, phân biệt sự thức, tứ trụ thức, phân duyên thức, tuần cụ thức, ba lãng thức, nhơn ngã thức, phiền não chướng thức, phân đoạn tử thức. Ngoài lục thức này ra, trong tông Duy thức còn đề cập đến Mạt-na thức và, A-lại-da thức thành lập thành tám thức và, tiền thất thức lấy A-lại-da thức làm chỗ dựa cho bảy thức trên mà duyên các cảnh chuyển khởi nên thường gọi là thất chuyển thức hay chuyển thức. Ở trên tiền lục thức có khả năng phân biệt rõ ràng đối tượng cho nên còn gọi là liễu biệt cảnh thức (thức phân biệt riêng từng đối tượng). Riêng thức thứ bảy gọi là tư lương thức (thức tư duy cân nhắc) và thức thứ tám A-lại-da gọi là dị thực thức (thức thể nhân quả nghiệp báo). Hành giả nào muốn tham cứu kỹ hơn thức theo các chủ trương của các kinh luận và các bộ phái khác xin đọc Kinh Tạp A-hàm 36, Câu xá luận 2, 9, Thành duy thức luận 5, Đại thừa khởi tín luận, Lăng già kinh 1, Nhiếp luận thích, Nhiếp luận tông v.v...

Riêng ở đây chúng tôi xin trình bày thức phù hợp với đề tài mười hai duyên khởi theo đức Đạo sư trong *kinh Tạp A-hàm* 39 Đ. 2, trang, 286 b thì, “Lúc bấy giờ ma Ba tuần nói kệ:

*Trên dưới cùng các phương
Tìm khắp thần thức kia
Đều không thấy nơi này
Cù-đê-ca ở đâu?”*

Ở đây, thức được quan niệm như là chủ thể của tâm thức, tức chỉ cho tâm hay còn gọi là thần thức (xem kinh đã giới thiệu trên) sau khi thân hoại mạng chung sẽ tùy theo nghiệp thức mà đi nhận lãnh một thân mới trong ba cõi sáu đường và, có chỗ khác như *kinh Nghĩa túc* Đại 4, trang 179 a thì, thần thức được coi như là sinh mệnh:

“Tất cả bỏ đời, đến nơi nào? Thần thức bỏ đi, danh còn ở đời.”

Sự hiện hữu và biến dịch của một sinh mệnh luôn tùy thuộc vào nhân và duyên đủ để hình thành cộng vào với thời gian và không gian để hiện hữu và biến mất qua thần thức. Đó là quan điểm có được từ các bộ kinh nguyên thủy được chính đức Đạo sư nói ra.

4/ Danh sắc, là từ ghép của *namā* (danh) và *rūpa* (sắc) là chi thứ tư của mười hai chi duyên khởi. Đây là chi gọi chung cho một sinh thể được kết hợp giữa tâm (tinh thần) và vật (vật chất) trong một cá thể mà thuật ngữ chuyên môn gọi là ngũ uẩn (sắc chỉ cho hình sắc thân thể của một cá nhân, còn thọ, tưởng, hành, thức chỉ cho tâm thức không có hình thể để có thể nhận thấy như vật thể của sắc) có được từ sự kết hợp nhân duyên mà

hình thành và hiện hữu. Ở đây danh chỉ cho phương diện tâm, còn sắc chỉ cho phương diện vật chất.

Quan hệ và ý nghĩa giữa danh và sắc thì theo các bộ phái phát triển sau này vẫn có những bất đồng về cách giải thích theo quan điểm nhận thức, vì trình độ căn cơ và việc tu chứng để ra. Theo Hữu bộ thì, thai sinh (danh sắc) đã hình thành được căn cứ vào mười hai duyên khởi mà lý giải thì, trong mỗi chi như vậy đều lấy ngũ uẩn làm thể cho nó. Ở đây ngũ uẩn sẽ xuất hiện khi thần thức thác thai sinh ra kết quả trong vòng một sát-na tích tắc ban đầu, thời gian này còn gọi là thức, là chi thức trong mười hai chi. Sau khi thần thức thác thai xong, nhưng lúc đó bốn sắc căn chưa phát khởi và, trước khi lục xứ chưa đầy đủ. Trong thời gian này gọi là danh sắc hay còn gọi là chi danh sắc, trong khi đó theo các nhà Duy thức tông thì, cho rằng chủng tử của dị thực (quả báo) uẩn chính là danh sắc. Do vậy trong mười hai duyên khởi ngoại trừ chủng tử của thức gốc, lục căn, xúc và thọ ra còn tất cả những chi khác đều thuộc vào danh sắc.

5/ Lục xứ (nhập), tiếng Phạn gọi là *ṣaḍ-āyatana* chỉ cho mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và, ý, chính là sáu nơi (sáu căn) có khả năng tiếp thu sáu ngoại cảnh (lục xứ) ở bên ngoài và, làm chỗ nương cho lục thức sinh ra cho nên gọi là xứ. Còn lục căn là sáu nơi vào thuộc bên trong thân của một chủ thể và, lục cảnh là sáu đối tượng đi vào thuộc bên ngoài thân thường được gọi chung là mười hai nhập hay, mười hai xứ.

Tóm lại nếu lục căn và lục cảnh hỗ tương phối hợp vào nhau mà sinh ra lục thức thì gọi là nhập; còn lục căn lục thức khi làm chỗ nương tựa cho lục thức phát sinh thì gọi là xứ.

Nhưng ở đây chúng ta chỉ bàn đến lục nhập là chi thứ năm trong mười hai chi duyên khởi thì, lục nhập có được nhờ duyên vào danh sắc để hình thành. Chính sự hiện hữu của lục nhập cũng là duyên để cho xúc hiện hữu cho nên lục nhập vừa là nhân của chính nó vừa là duyên để làm chỗ nương tựa (sở y) cho xúc hiện hữu.

6/ Xúc, tiếng Phạn gọi là *sparśa*, Pāli gọi là *phassa*, nó là hình thức tác dụng của tâm, là một trong những tâm sở, là chỉ cho sự giao tiếp tiếp xúc giữa các cơ quan truyền cảm của các cơ năng (căn) trong thân của một cá thể đối với các trần cảnh đối tượng bên ngoài để cho ra nhận thức (thức). Ba quan năng này khi hòa hợp với nhau sản sinh ra tác dụng của tinh thần; cũng chính là những cảm giác có được, được sản sinh ra bởi do sự tiếp xúc giữa chủ thể và đối tượng, giữa chủ quan và khách quan. Như vậy theo trên chúng ta có sáu căn, sáu trần, sáu thức khi chúng tiếp xúc tiếp cận nhau tạo ra sáu xúc (lục xúc thân), chúng tùy thuộc vào sự tương ứng của nhiễm ô hay trong sạch mà có tên gọi khổ-vui hay không khổ không vui.

Ở đây xúc thuộc chi thứ sáu, được chúng ta căn cứ vào mười hai duyên khởi mà giải thích thì, xúc theo các nhà *Hữu bộ* căn cứ vào phân vị của nó trong duyên khởi, nó thuộc vào thời kỳ còn là anh nhi trẻ thơ nên sự tiếp xúc của sáu căn trong thân, sáu trần cảnh bên ngoài, sáu thức sinh ra nhưng chưa có một tác ý vào nên chưa có sự phân biệt khác nhau được trong khổ đau hay khoái lạc khi tiếp xúc chúng, vì những cảm giác này chưa có sự can thiệp của ý.

THÍCH ĐỨC THĂNG

7/ Thọ, Phạm ngữ gọi là *vedanā*, có nghĩa là cảm thọ, cảm giác. Thọ được phát sinh từ sự duyên khởi liên hệ lệ thuộc hợp tác giữa sáu cảm quan (sáu căn) trong thân mỗi cá thể, sáu đối tượng trần cảnh ở bên ngoài (sáu trần), cùng các chủ thể nhận thức (sáu thức) hòa hợp tiếp xúc vào nhau mà hiện khởi ra cảm thọ hay, cảm giác. Trong những trạng thái cảm thọ, cảm giác này có sự can thiệp của ý nên thọ ở đây có trạng thái buồn, vui, không khổ không vui phát sinh tùy theo thuộc tính cảm thụ của chúng. Ở đây trạng thái buồn vui tùy thuộc vào sự tác ý lãnh nạp thuận nghịch đối với mọi sự phân biệt của ý còn bản thân của căn trần, xúc không quyết định được những trạng thái này, mà chúng có được nhờ vào sự can thiệp của ý tác động thuộc tinh thần, nên có những cảm thọ hay những cảm giác khổ, vui, hoặc không khổ không vui.

Theo kinh *Tạp A-hàm* 17 thì, thọ có từ một, hai, ba, bốn, năm, sáu ... cho đến vô lượng thọ chúng tùy thuộc vào tự tướng từ khổ khổ, hoại khổ, hành khổ, tất cả khổ của một thọ cho đến vô lượng thọ chúng hiện hữu trong quá khứ hiện tại và tương lai ba đời khác nhau.

Theo *Câu xá luận* 1 thì, sự lãnh nạp của thọ tùy thuộc vào xúc; còn theo *Chánh lý luận* 2 thì, cho rằng thọ được lãnh nạp từ cảnh sở duyên (trần cảnh bên ngoài) nên gọi là chấp thủ thọ; còn lãnh nạp từ sở tùy duyên thì gọi là tự tánh thọ. Theo *A-tỳ-đạt-ma tạng hiển tông luận* 2 thì, nếu thọ lãnh nạp từ sở duyên mà luận nghĩa thì trong nhất thiết tâm mọi tâm sở đều gọi là thọ cả, đặc biệt chỉ cho sự lãnh nạp tùy thuộc vào xúc. Theo *Ngũ sự Tỳ-bà-sa luận* quyền hạ thì, thọ được lãnh nạp từ

cảnh sở duyên. Theo *Thành Duy thức luận 3*, *Thành Duy thức luận thuật ký 3* thì, cho rằng thọ không thể duyên cùng xúc mà cấu sanh, cho nên thọ lãnh nạp theo tướng của các cảnh giới thuận nghịch, đó là nghĩa của nó.

Trên là nghĩa của thọ theo kinh luận, nhưng ở đây chúng ta luận theo nghĩa của mười hai chi duyên khởi, đối với thọ là chi thứ 7 của mười hai chi duyên khởi. Chi này chỉ cho thời thơ ấu thiếu niên của một cá thể đối với khổ, vui cùng các trạng thái cá thể nhận biết và phân biệt ra một cách rõ ràng. Theo *Thuyết nhất thiết Hữu bộ* đối với phân vị duyên khởi mà nói thì, tuổi ấu thời tuy tri giác về khổ, vui, nhưng vẫn chưa sinh khởi tâm ái, lúc này mới gọi là thọ; ở đây liên hệ với thể của năm ấm mà không lấy thọ để làm thể. Theo các nhà *Duy thức* thì, dùng vô minh và hành làm chi năng dẫn (dẫn đạo), còn thức cho đến thọ chỉ là chi tùy thuộc (sở dẫn); lại nữa vô minh và hành thuộc chủng tử chủ thể huân tập (năng huân), còn năm chi, thức cho đến thọ thuộc về chủng tử đối tượng huân tập (sở huân). Ở đây có nghĩa là thức, danh sắc, lục xứ, xúc ... do vô minh, hành mà ảnh hưởng đến chủng tử của A-lại-da thức cho nên gọi là thọ.

8 / Ái, Phạn ngữ gọi là *ṛṣṇā*, Pāli gọi là *piya*, là chi thứ tám trong mười hai chi duyên khởi, có nghĩa là tham luyến chấp trước đối với tất cả mọi sự vật nói chung và con người nói riêng. Thông thường chữ ái được hiểu theo một nghĩa là thương yêu, tham luyến một chiều; nhưng đối với Phật giáo thì ái mang hai bộ mặt trái ngược nhau như kinh *Tăng chi bộ* thì ái được đức Đạo sư định nghĩa như sau: “ái có thể sinh ra ái,

cũng có thể sinh ra ghét; ghét có thể sinh ra ái, cũng có thể sinh ra ghét.” Cho nên Phật giáo bảo yêu là ghét, ghét là yêu là từ ý nghĩa này.

Như kinh Pháp cú trong kệ 212 đức Phật dạy:

*“Từ ái sinh lo âu
Từ ái sinh sợ hãi
Lìa ái không lo âu
Nơi nào có sợ hãi?”*

Từ ái nên tảng cơ bản này mà sinh ra bốn loại ái khác nhau: Thân ái (*pema*), dục lạc (*rati*), ái dục (*kāma*), khát ái (*taṇhā*). Về phương diện khác thì ái là một trong chín kết còn gọi là tùy thuận kết, tức là đối với cảnh sinh tham luyến nhiễm trước phiền não. Đó là đối với phiền não ác, còn đối với phiền não thiện tức là chỉ cho tâm không nhiễm ô thì ái lạc pháp (yêu pháp vui) hay, yêu mến sự trường cũng thuộc về ái đối với giải thoát vẫn là pháp chướng ngại đạo. Theo *Câu xá luận* 4 thì, “*Ái có nghĩa là ái lạc, thể của nó là lòng tin, song ái có hai: ‘một là có nhiễm ô, hai là không nhiễm ô. Có nhiễm ô gọi là tham, như yêu vợ con ... Không nhiễm gọi là tín, như yêu sự trường’ ...*”

9 / Thủ, Phạn ngữ gọi là *upādāna*, là một tên gọi của phiền não, nó là chi thứ 9 trong mười hai chi duyên khởi, tức là chỉ cho lòng chấp trước vào đối cảnh từ chi thứ 8 tức là ái chủ động thúc đẩy dẫn sanh đưa đến hiện hành mọi hoạt động nhiệt thành tích cực hơn trong việc chấp thủ.

Theo *Thuyết nhất thiết Hữu bộ* thì vấn đề phân vị của thủ trong mười hai duyên khởi cho rằng: Thủ là chỉ cho thời kỳ thanh niên của một sinh thể hiện hữu đối với dâm, thực vấn đề khát ái trở nên đòi hỏi và thúc đẩy nhiều hơn, cho nên việc tìm cầu để thỏa mãn nó thì chúng sinh không biết mệt mỏi, giai đoạn này gọi là thủ (chấp thủ: nắm giữ không để mất). Nhưng đối với *Kinh bộ* thì, dựa vào nghĩa sát-na duyên khởi mà định nghĩa thủ là chỉ cho dục tham cùng các thứ phiền não; cho đến vì hành tướng của nó mạnh mẽ sắc bén có thể khiến cho lửa nghiệp cháy bùng mà giải thích nghĩa cho nó.

Theo các nhà *Đại thừa Duy thức tông* thì, lấy thủ nhiếp giữ đối với chi năng sinh mà liên hệ với các thể phiền não thông suốt đối với các chủng tử hiện hành.

Ngoài ra, thủ còn phân ra làm bốn loại: là Dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã ngữ thủ. Vì chúng sanh là chủ thể nên được gọi là năng thủ; đối lại với đối tượng ngoại tại là khách thể, nên gọi là sở thủ.

10/ Hữu, Phạm ngữ gọi là *bhava*, có nghĩa là tồn tại, sinh tồn, sự hiện hữu. Trong Phật giáo hữu được sử dụng rất rộng rãi về ý nghĩa cũng như cách phân loại phần nhiều không giống nhau trong chủ trương của các bộ phái phát triển sau này. Tuy nhiên trên đại thể vẫn có tiếng nói chung chủ yếu chỉ chung thể của quả dị thực của các chúng sanh hữu tình cùng khả năng chiêu cảm các nghiệp của thể quả dị thực này cũng phát xuất từ nghiệp nhân thiện ác, để từ đó chiêu cảm quả báo khổ-vui, các loại nhân quả báo ứng này luôn luôn tương tục không mất cho nên gọi là hữu.

THÍCH ĐỨC THẮNG

Theo *Câu xá luận* 9, *Thành Duy thức luận* 8 thì, nghiệp hay dẫn dắt quả báo trong tương lai chúng ta gọi nó là “hữu” Đây chính là “chi hữu” trong mười hai duyên khởi.

Hữu theo *Thuyết nhất thiết hữu bộ* thì các pháp tồn tại thật hữu trong ba đời; nhưng theo các nhà *Duy thức* thì lấy các pháp Y tha khởi tự tánh làm “giả hữu” lấy Viên thành thật tự tánh làm “thật hữu”, chỉ có thật hữu này cùng với thật hữu ba đời của *Thuyết nhất thiết hữu bộ* thì ý nghĩa không đồng, vì theo các nhà *Duy thức* học chỉ có thật tánh (chân như) của các pháp là thường tồn tại không bị sinh diệt chi phối, còn mọi hiện tượng do duyên sinh và do duyên diệt thì sự hiện hữu của chúng là giả hữu, cho nên các nhà *Duy thức* đặc xưng là diệu hữu hay chân hữu.

Tóm lại hữu được các bộ phái sau này tùy theo quan điểm và cảm thụ sở đắc của họ đối với những lời dạy của đức Phật, nên từ đó hữu được phân ra làm nhiều loại: Tam hữu (dục, sắc, vô sắc giới), Thất hữu (địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, nhơn, thiên, nghiệp, trung hữu), Nhị thập ngũ hữu (bao quát chi tiết từ ba đường ác, bốn châu, các tầng trời, các cõi thiên ... cho đến vô sắc giới thiên.), Nhị thập cửu hữu ... nói chung là tất cả các loài hữu tình chịu sinh tử luân hồi trong ba cõi sáu đường đều thuộc vào sự lệ thuộc của Hữu.

11 / Sanh, Phạn ngữ gọi là *jāta*, Pāli gọi là *jāti*, có nghĩa là sinh khởi từ nghiệp lực quá khứ đưa đến kết quả trong tương lai một cách chính xác theo nghĩa của chi thứ mười một trong mười hai chi duyên khởi. Theo *Câu xá luận* 9 thì, sự quan hệ này chỉ cho thác thai vào đời vị lai từ một sát-na được kết sinh.

Song theo duy thức tông thì, sự giải thích nghĩa của nó lại rộng hơn, chấp nhận từ ‘trung hữu’ đến ‘bốn hữu’ chưa có trung gian của lão suy nên chi sanh thâm nhiếp cả.

- Sanh là một trong bốn tướng (sanh, trụ, dị, diệt) là hiện tượng hiện khởi tương tục qua bốn tướng, tức pháp hữu vi sanh từ thời vị lai cho đến thời hiện tại.

- Sanh này là một hiện tượng của sức mạnh sanh xuyên suốt, sức mạnh này do thật thể mang lại cho chúng ta lý giải từ sanh trụ dị diệt trong duyên khởi.

- Sanh là một trong bốn hữu, tức sanh hữu, là sanh trong hiện tại, sát-na khi thác thai thọ sanh vẫn sanh tồn không biến mất, nó được gọi là kết sanh hay là thọ sanh.

- Sanh còn chỉ cho nghĩa sanh tồn của cuộc sống. Cuộc sinh tồn trong hiện tại được gọi là kim sanh; sự sanh tồn trong quá khứ, vị lai thì được gọi là tha sanh.

- Chúng sanh y vào sự sai khác của thọ sanh tùy theo đó mà chúng ta có thể phân loại. Như thai sanh, thấp sanh, nãn sanh, hóa sanh, đó là bốn loại sanh. Ngoài ra còn có hữu sắc, vô sắc, hữu tướng, vô tướng, phi hữu tướng phi vô tướng ở trong chín loài sanh hay mười hai loài sanh.

12 / Lão tử, Phạn ngữ gọi là *jarā-marāṇa*, là hai từ ghép lại với nhau từ *jarā*, tức là già và, từ *marāṇa* có nghĩa là chết, chúng là từ ghép thuộc chi thứ mười hai trong mười hai duyên khởi, chỉ cho lúc chúng sanh cá thể suy biến đưa đến hoại diệt. Căn cứ vào nhân quả hai lớp ba đời mà nói thì, sinh chi và lão

THÍCH ĐỨC THẮNG

tử chi là hai quả của đời vị lai, đối với đời hiện tại sau khi bỏ thân mạng, đó chính là lúc bắt đầu hình thành thân mạng mới trong thời gian một sát-na để năm uẩn tích hợp trở lại, lúc này gọi là chi sanh; ở đây sát-na thức sanh khởi trở về sau theo đó danh sắc xuất hiện, lục xúc bắt đầu hoạt động, thọ, ái dần dần tăng thêm cho đến khi nào tất cả đều biến đổi diệt đi thì gọi là lão tử. Ở trong đây, lão là trạng thái suy biến của sắc và tâm, còn tử là thọ mạng đã hết nên diệt hoại.

Ngoài ra, các nhà *Duy thức* lấy nhân quả một lớp hai đời đối với mười hai duyên khởi thì sanh cùng lão tử là chi sở sanh, từ ba chi ái, thủ, hữu đối tượng sanh ra sự suy biến của quả báo năm uẩn cùng thân hoại mạng chung đời là chi lão tử.

Theo *Thành duy thức luận* 8 thì, trong bốn hiện tượng sanh, lão, bệnh, tử, thành lập sanh là một chi, lão và tử hợp nhau lại thành một chi, còn bệnh thì không không đưa vào trong chi nào là do bệnh không mang tính phổ quát cho tất cả mọi loài chúng sanh, còn lão thì tự thân nó vẫn mang tính phổ quát cho mọi chúng sanh không ai tránh khỏi lão cho nên lập nó vào một chi với tử.

Trên là tất cả mọi ý nghĩa và nội dung có được của mười hai chi duyên khởi với ý nghĩa riêng và chung của chúng. Dưới đây chúng tôi sẽ trình bày phần liên hệ lệ thuộc vào nhau để chúng hiện khởi trong sinh diệt theo hai chiều lưu chuyển và hoàn diệt của mười hai duyên khởi.

B . SỰ LIÊN HỆ DUYÊN KHỞI CỦA MƯỜI HAI CHI NHÂN DUYÊN.

Theo *Trường A-hàm* 10, trong kinh Đại duyên phương tiện thì:

Duyên si nên có hành, duyên hành nên có thức, duyên thức nên có danh sắc, duyên danh sắc nên có lục nhập, duyên lục nhập nên có xúc, duyên xúc nên có thọ, duyên thọ nên có ái, duyên ái nên có thủ, duyên thủ nên có hữu, duyên hữu nên có sanh, duyên sanh nên có lão tử, ưu, bi, khổ não họa lớn tích hợp, đó chính là duyên khổ ầm lớn. Trong mười hai chi này chi trước làm nhân sinh khởi cho chi sau và, ngược lại nếu chi trước diệt thì chi sau cũng diệt, cho nên trong *Trường A-hàm* 10 kinh Đại duyên phương tiện, Phật dạy: “*Này có nên kia có, này sanh nên kia sanh; ... này không nên kia không, này diệt nên kia diệt.*” nói rõ về tướng của nó dựa vào sự đối đãi mà có sự quan hệ. Tức là tất cả tướng mọi sự vật đều câu hữu dựa vào tánh mà hiện hữu, đều do nhân và duyên thành lập cho nên nói là vô thường, khổ, vô ngã.

Theo kinh Tạp A-hàm 12 của Tiểu thừa¹ thì cho rằng pháp duyên khởi là chân lý vĩnh hằng thực hữu bất biến, chính đức Phật đã nhờ quán sát chân lý này mà giác ngộ, và cũng vì chúng sanh mà khai thị pháp này, theo hai cách quán lưu chuyển và hoàn diệt.

a . *Liên hệ duyên khởi theo lưu chuyển và hoàn diệt Quán:*

¹ Đ. 2, Tạp A-hàm kinh, q. 12, kinh 334, tr. 92b-92c.

THÍCH ĐỨC THẮNG

Về sự thành tựu liên hệ khổ đau của con người trong cuộc sống bằng cách nào, và bằng cách nào để hủy diệt chúng? Đức Phật dạy:

«Thế nào là pháp nhân duyên²? Là cái này có nên cái kia có, như duyên vô minh nên có hành, duyên hành nên có thức, cho đến, tụ tập thuần một khối khổ lớn như vậy.

“Thế nào là pháp duyên sanh³? Là vô minh, hành ... Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới⁴. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ dạy, hiển bày rằng: Duyên vô minh có hành, cho đến, duyên sanh nên có già, bệnh, chết, ưu, bi, não, khổ.

“Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ dạy, hiển bày rằng: duyên sanh nên có già, bệnh, chết, ưu, bi, não, khổ.

² Nhân duyên pháp, hay lý duyên khởi. Pāli: paṭṭicasamuppāda.

³ Duyên sanh pháp, hay duyên dĩ sanh. Pāli: paṭṭicasamuppanna dhamma.

⁴ Pāli: uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitā va ṣā dhātu dhamma^hṭhitatā dhammaniya^matā idappaccayatā, Các Như lai xuất hiện hay không xuất hiện, giới này (đạo lý này) vốn thường trú; đó là tính a n trụ của pháp (pháp trụ tánh), tính quyết định của pháp (pháp vị tánh), và tính y duyên (trương y trương duyên).

“Các pháp này pháp trụ, pháp không⁵, pháp như, pháp nhĩ, pháp chẳng lìa như, pháp chẳng khác như, chân đế, chân thật, không điên đảo. tùy thuận duyên khởi như vậy, đó gọi là pháp duyên sanh⁶. Tức là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão, bệnh, tử, ưu, bi, não, khổ. Đó gọi là pháp duyên sanh.

“Đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh này bằng chánh tri mà thấy rõ như thật, không truy tìm về đời trước⁷ mà nói rằng: ‘Tôi trong đời quá khứ hoặc có, hay không có? tôi trong quá khứ là loài gì, tôi trong quá khứ như thế nào?’⁸ Không truy tìm tương lai mà nói rằng: ‘Tôi ở đời vị lai hoặc có, hay [84b] không có? tôi là loài gì, tôi sẽ như thế nào?’ Bên trong chẳng do dự:⁹ ‘Đây là những thứ gì? tại sao có cái này? Trước đây chúng là cái gì? Sau này chúng sẽ

⁵ Pháp trụ, pháp không 法住, 法空; trong bản Pāli: dhammāṭṭhitatā (pháp trụ tánh), dhammaniyāma (pháp vị tánh, pháp định tánh).

⁶ Pāli: katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? jarāmarāṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṃkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ, các pháp duyên sanh (duyên sanh pháp) là gì? Già chết là vô thường, hữu vi, do duyên mà khởi, chịu quy luật đào thải, tiêu vong, ly tham, diệt tận.

⁷ Hán: tiền tế 前際, Pāli: pubbantaṃ

⁸ Pāli: ahoṣiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ, nanu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kathaṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ hutvā kiṃ ahoṣi nu kho ahaṃ aittāmadhānaṃ, quá khứ tôi hiện hữu hay không hiện hữu? Quá khứ tôi là gì, tôi là thế nào? Quá khứ, do hiện hữu cái gì mà tôi hiện hữu?

⁹ Pāli: etarahi paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhataṃ kathaṃkathī bhavissati, hoặc ở đây trong đời hiện tại mà nên trong có nghi hoặc.

*là cái gì? Chúng sanh này từ đâu đến? ở đây mất rồi sẽ đi về đâu?*¹⁰

“Nếu các Sa-môn, Bà-la-môn nào khởi các kết sử kiến¹¹ phàm tục, tức là, kết sử của ngã kiến, kết sử của chúng sanh, kết sử của thọ mệnh, hoặc kết sử của kiến chấp cũ kiêng tốt xấu.¹² Khi tất cả những điều đó được đoạn tận, được biến tri, cắt đứt gốc rễ, như chặt ngọn cây đa-la, ở đời vị lai thành pháp bất sanh. Đó gọi là đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh bằng chánh trí mà như thật khéo thấy, khéo tỉnh giác, khéo tu tập, khéo thể nhập.”

Theo các nhà Tiểu thừa thì pháp duyên sinh này dù có Phật ra đời hay không ra đời pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như Lai đã tự giác tri thành Đẳng chánh giác, vì chúng sanh mà diễn nói chỉ dạy, hiển bày, rằng:

- Chúng sanh từ vô thi cho đến nay, vì vô minh hoặc nghiệp các phiền não theo đó mà khởi, nên đối với thật sự, thật lý không nhận thức một cách rõ ràng minh bạch. Đó gọi là vô minh.

- Vì đối với thật sự, thật lý không biết rõ nên tạo ra các tác nghiệp. Đó gọi là hành.

¹⁰ Pāli: ahaṃ nu kho'smi, no nu kho' smi, kiṃ nu kho'smi, kathaṃ nu kho'smi, ayaṃ nu hko sattā kuto āgato, so kuhiṃ gamissat'ti, ta đang hiện hữu, hay không đang hiện hữu? ta đang là cái gì? ta đang là thể nào? Chúng sanh này từ đâu đến? Rồi nó sẽ đi đâu?

¹¹ Hán: kiến sở hệ 見所繫. Pāli: diṭṭhi-saṃyojana.

¹² Kỵ húy cát khánh kiến sở hệ ? 忌諱吉慶見所繫

PHẬT LÝ CƠ BẢN

- Khi nghiệp nhân quá khứ mang thân thức đi thác thai trong sát-na ban đầu. Đó gọi là thức.

- Sau khi nhập thai, thì cá thể kia có đầy đủ hai yếu tố là sắc (chỉ cho thân xác), và phi sắc (chỉ cho thọ, tưởng, hành, thức); nhưng lúc này sáu giác quan chưa hoàn thành. Đó gọi là danh sắc. Danh (thọ, tưởng, hành, thức) sắc (chỉ cho xác thịt).

- Sau khi nhập thai xong, sáu giác quan của thai nhi bắt đầu dần dần tăng trưởng hình thành. Đó gọi là lục nhập.

- Sau khi thai nhi ra đời, thời gian từ 1 tuổi cho đến 3 tuổi là thời gian đứa trẻ bắt đầu dùng sáu giác quan (lục căn) của mình tiếp xúc với hoàn cảnh chung quanh (lục trần) của mình để phát sinh biết (lục thức). Trong thời gian này, tuy có sự tiếp xúc, có phát sinh ra biết, nhưng những cảm giác đối với việc khổ việc vui chưa nhận ra rõ ràng minh bạch được. Đó gọi là xúc.

- Khi đứa bé lên 4 tuổi và cho đến 15 tuổi, đây là thời gian đối với những việc khổ, vui đứa bé bắt đầu có cảm giác phân biệt rõ ràng, từ đó sinh ra tri giác; nhưng thời gian này chưa khởi lên tham dục. Đó gọi là thọ.

- Con người theo thời gian càng lớn, ham muốn dục vọng càng tăng trưởng. Lòng dục thúc đẩy (Ý) được thể hiện ra ngoài hành động (thân, khẩu), nhưng vẫn chưa tìm cầu sâu rộng lắm. Đó gọi là ái.

THÍCH ĐỨC THĂNG

- Khi tuổi hoàn toàn trưởng thành, con người muốn đạt được tất cả mọi thứ mong cầu, nên đi khắp nơi tìm kiếm đem về cho mình. Đó gọi là thú.

- Vì có sự tìm cầu, chứa nhóm cho mình, nên các hoạt động nghiệp cũng từ đó phát sinh. Đó gọi là hữu.

- Do nghiệp lực hiện tại, nên sau khi từ bỏ xác thân này, lại phải tiếp tục dẫn khởi thân thức ở trong sát-na đầu thai vào trong tương lai. Đó gọi là sanh.

- Mỗi sát-na, từ khi sinh cho đến khi từ bỏ thân mạng, giai đoạn thời gian này gọi là lão tử.

Đó là cách quán lưu chuyển hay còn gọi là quán thuận qua mười hai nhân duyên, ngược cách quán này gọi là quán hoàn diệt hay còn gọi là quán nghịch bắt đầu từ vô minh khát ái diệt bằng không tạo ra tác nhân thì thọ quả hành cũng không, ... cho đến sanh, lão tử cũng không hiện hữu, và như vậy vòng xích mười hai nhân duyên không còn nữa. Đó là cách giải thích thông thường quán thuận nghịch theo kinh nguyên thủy của các nhà Tiểu thừa.

Còn theo các nhà Đại thừa thì cách quán của mười hai nhân duyên khởi cũng giống như cách quán của bốn sự thật (Tứ đế) về thuận và nghịch hay còn gọi là lưu chuyển quán hay hoàn diệt quán. Theo *truyện Thích tôn* nhờ cách quán thuận nghịch mười hai nhân duyên này mà khai ngộ chứng quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Theo *A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận 4*, cũng y cứ vào chỉ vô minh lấy làm nguyên nhân đầu phát sinh cho sự duyên khởi quán trong quán mê lưu chuyển theo chiều nghiệp lực sinh khởi trong tạp nhiễm quán, đối với chúng sanh

hữu tình trong ba cõi sáu đường. Đây là con đường mê sinh khởi bắt đầu từ vô minh vọng động mê mờ tối tăm bất giác khởi lên, để đưa đến hành động tạo nghiệp liên tục trong chiều thuận dòng sinh tử bất tận, mà chiêu cảm cho quả khổ trong tương lai, qua sự thác thai để tiếp tục hành trình theo sự dẫn dắt của vô minh vọng động trong suốt chiều dài quá trình sinh hóa lưu chuyển luân hồi, không đầu không cuối trong u u minh minh của kiếp sống.

Ở đây vô minh không phải là nguyên nhân đầu tiên của vòng luân hồi sinh hóa biến diệt này đâu, mà vô minh chỉ là một trong mười hai chi đực đứ Đạo sư nhận diện và tạm thời lấy nó làm nguyên nhân đầu trong một vòng tròn mắc xích này mà thôi, nên vô minh được tạm thời lấy làm nguyên nhân chính trong quán pháp lưu chuyển này. Cũng theo đứ Đạo sư muốn diệt được vòng tròn mắc xích vô minh sinh khởi này thì tạm thời lấy lão tử làm kết quả cuối cùng để tìm ra nguyên nhân duyên khởi tạo ra nó và, được coi như là mắt xích kết quả cuối cùng trong cách quán hoàn diệt hay, còn gọi là quán nghịch chiều sinh tử. Ở trong cách quán này cũng giống như pháp quán trong bốn sự thật thì, diệt để cũng là nguyên nhân đầu cũng là nguyên nhân cuối để tiêu diệt khổ và cũng là kết quả chứng đắc Niết-bàn an vui cuối cùng để chấm dứt sinh tử, còn trong mười chi duyên khởi thì lão tử cũng làm nhiệm vụ như vậy, vừa làm nhân duyên đầu vừa làm kết quả cuối cùng trong việc diệt tận sinh tử luân hồi. Từ lão tử theo thứ tự quán nghịch lên trở lại cũng theo chiều sanh khởi như quán thuận cho đến khi nào chi vô minh không còn nữa thì, phương pháp quán gọi là nghịch quán hay còn gọi tạp nhiệm nghịch quán. Đối với

THÍCH ĐỨC THĂNG

cách quán nghịch này, nói chung chúng ta bắt đầu từ chi nào cũng được, vì trong vòng xích mười hai duyên khởi này, nếu bất cứ một mắc xích nào đó mà bị vô hiệu hóa chức năng sinh diệt của chúng thì toàn bộ vòng tròn mắc xích đó bị phá tung. Ở đây chữ nghịch có nghĩa là nghịch lại với sinh tử chứ không nghịch với duyên khởi lưu chuyển. Vì chúng ta cũng có thể quán nghịch sinh tử tức là hoàn diệt quán bắt đầu từ chi vô minh cũng được. Nếu chúng ta bắt đầu quán hoàn diệt từ chi vô minh xuôi xuống lão tử thì lối quán này được gọi là thuận quán của hoàn diệt, còn nếu chúng ta bắt đầu từ lão tử nghịch lên vô minh thì gọi là nghịch quán hoàn diệt. Đây là cách quán thuận hoàn diệt: Do vô minh diệt nên hành diệt và duyên khởi như vậy cho đến lão tử diệt, đó là cách quán thuận để đưa hành giả đến việc chấm dứt sinh tử chứng ngộ Niết-bàn thành tựu trong hiện quán, còn gọi là thanh tịnh thuận quán. Và đây là cách quán nghịch của hoàn diệt: Do lão tử diệt nên sinh diệt và duyên khởi như vậy cho đến vô minh diệt, đó là cách quán nghịch để đưa hành giả đến việc chấm dứt sinh tử chứng ngộ Niết-bàn thành tựu hiện quán, cách quán này còn gọi là thanh tịnh nghịch quán.

Theo *Đại Tỳ-bà-sa luận* 24 thì, phương pháp quán mê lưu chuyển sinh khởi trong mười hai chi phải trừ hai chi vô minh và hành ra vì chúng thuộc hai chi quá khứ, còn quán hoàn diệt để đưa đến việc chấm dứt mê thành tựu hiện quán thì phải dùng hết mười hai chi.

Trên là cách nhận thức về mười hai duyên khởi, chúng liên hệ trong nhân duyên sanh khởi như thế nào qua mười hai chi tạo thành dòng sinh mệnh khổ đau qua nhân quả ba đời, và

cách quán thuận nghịch để trước hết nhận chân ra bộ mặt thật của các pháp trong đó ngã pháp được hình thành ra sao và biến dịch ra sao? Chiều nào là thuận dòng sinh tử khổ đau, chiều nào là nghịch dòng sinh tử giải thoát khổ đau đưa hành giả đến chứng đắc Niết-bàn an vui giải thoát?

b. *Mười hai duyên khởi và vấn đề nhân quả.*

Vấn đề nhân quả luôn tùy thuộc vào thời gian, cho dù là thời gian ngắn, nhỏ nhiệm đến đâu nhân quả cũng có mặt. Trong mười hai chi duyên khởi cũng tùy thuộc vào thời và nhân quả để hình thành hiện hữu tồn tại biến dịch qua luật tác vô thường chi phối. Do đó mười hai nhân duyên sinh khởi cũng tùy thuộc vào thời gian ngắn dài mà nhân quả của mười hai duyên khởi được định hình theo đó. Theo sự liên hệ giải thích qua mười hai duyên khởi của Kinh *Trường A-hàm* như trên đã cho hành giả chúng ta một cái nhìn căn để cơ bản về sự hình thành nhân quả qua mười chi duyên khởi như thế nào rồi. Theo đây chúng tôi sẽ trình bày nhân quả qua mười hai chi duyên khởi theo các bộ phái như thế nào.

Theo *Câu xá luận* 9 thì, mười hai duyên khởi được giải thích theo bốn cách nhân quả khác nhau theo thời gian như sau:

1/ *Sát-na duyên khởi*: tức một sát-na trong tâm khi chúng ta khởi lên thì chúng đầy đủ cả mười hai chi cùng lúc, ví dụ như nhân vào tâm tham của mình khởi lên tâm sát sinh, ngay trong thời gian đó trong tâm nó đã có đầy đủ ngu si vô minh, cho nên khi vô minh có mặt tức là hành có mặt, mà hành có mặt thì thức có mặt, thức có mặt thì danh sắc có mặt, danh sắc

đã có mặt thì lục nhập có mặt và như thế cả mười hai chi có mặt cùng trong một thời gian sát-na khởi lên, vì theo nguyên tắc duyên khởi như Đức Đạo đã dạy về duyên khởi như trên thì: “*Đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh; ... đây không nên kia không, đây diệt nên kia diệt.*”

2/ *Liên phục duyên khởi*: Đây là nguyên tắc thời gian gần trong việc hình thành nhân quả trong hiện tại của mười hai chi duyên khởi qua nguyên tắc nhân quả tiền nhân hậu quả đi theo sau đó tức thời. Như vậy thì mười hai chi này liên tục duyên khởi không có bất cứ một thời gian nào gián đoạn xen vào, chúng hình thành mười hai duyên khởi lệ thuộc vào tiền nhân hậu quả trong quan hệ theo thứ tự.

3/ *Phần vị duyên khởi*: Phần vị mười hai chi duyên khởi là biểu thị quá trình cùng trạng thái lưu chuyển sinh tử của chúng sinh hữu tình qua thời gian, tùy thuộc vào nghiệp lực của nghiệp nhân mạnh hay yếu trong việc thọ quả nhanh hay chậm.

4/ *Viễn tục duyên khởi*: Ở đây căn cứ vào thời gian lâu dài để giải thích sự hiện hữu của chúng theo hệ thống nhân quả chiêu cảm từ đời trước qua đời này và hình thành quả mãn của quá khứ trong hiện tại và, tạo tác nhân mới cho sự chiêu cảm quả trong tương lai nữa mà thuật ngữ chuyên môn gọi là tam thế lưỡng trùng nhân quả để giải thích hay có thể nhiều đời tùy thuộc vào tác nhân nghiệp đã tạo ra trong quá khứ.

Riêng theo các nhà *Hữu bộ* dùng thuyết phần vị duyên khởi trên mà chủ trương về nhân quả hai lớp ba đời, tức vô

minh cùng với hành là phần vị của các loài hữu tình khi tạo nghiệp phiền não thuộc đời quá khứ, chỉ cho thân tâm mà nói. Y cứ vào hai nhân thời quá khứ này mà thân thức trong sát-na mới thác thai vào bụng mẹ, phần vị của hữu tình bấy giờ là thức; trong sát-na thứ hai của thác sinh trở về sau, lúc này phần vị lục căn chưa đầy đủ gọi là danh sắc; khi phần vị lục căn trong thai đầy đủ rồi thì gọi là lục xứ; sau khi ra khỏi thai cho đến ba tuổi, thời gian này chỉ có tiếp xúc giữa căn và cảnh sinh ra xúc giác nhưng chưa có sự tác ý; thời gian từ bốn tuổi cho đến mười lăm tuổi là thời gian cảm thọ, cảm giác chín mùi vì có sự tác ý phân biệt lấy bỏ nên phần vị lúc này là thọ; giai đoạn từ phần vị thức cho đến phần vị thọ được gọi là năm quả trong hiện tại. Thời gian 16 - 30 tuổi là thời gian ái dục mạnh mẽ, nên lúc này ở vào phần vị ái; thời gian từ 30 trở về sau là giai đoạn tâm tham trước mạnh mẽ, nên lúc này ở vào phần vị thủ; như vậy mà tạo ra nghiệp thì gọi là phần vị hữu; ba phần vị trên là ba nhân hiện tại đời này. Do nhân này mà cảm quả phần vị đời vị lai là sanh; và từ đó cho đến khi thân hoại mạng chung là phần vị lão tử. Hai chi này chính là hai quả của đời vị lai. Sự phân loại này phân ra là ba đời quá, hiện và, vị lai, lập lại hai lớp nhân quả, đó gọi là tam thế lưỡng trùng nhân quả như trên chúng tôi đã trình bày.

Theo *Duy thức luận* 8 thì, từ vô minh cho đến hữu là nhân, sanh, lão tử là quả, cho nên các nhà *Duy thức tông* chỉ lập một lớp nhân quả mà thôi. Vì hai chi vô minh, hành liên hệ với nhân của năm chi từ thức cho đến thọ trong chức năng dẫn dắt: hai chi vô minh, hành là năng dẫn, trong khi năm chi từ

THÍCH ĐỨC THẮNG

thức cho đến thọ là sở dẫn; bảy chi này gọi chung là nhân dẫn dắt. Vì nhân của ba chi ái, thủ, hữu làm năng sinh cho hai chi sanh, lão tử trong tương lai, nên ba chi này gọi là chi năng sanh hay, nhân sanh khởi; còn hai chi sanh, lão tử gọi là chi sở sanh hay, sở dẫn sanh.

Đó là những chủ trương và những quan niệm của các bộ phái sau này về cách nhìn theo nhân quả đối với mười hai duyên khởi; tuy sự phân chia khác nhau về thời gian tính và tùy thuộc vào thuộc tính của các chức năng phần vị trong từng chi một; nhưng tựu trung chúng chỉ khác nhau về quan niệm thời gian, chậm nhanh, dài, ngắn để hình thành quan niệm của mỗi bộ phái về nhân quả qua mười hai duyên khởi. Ở đây chỉ có sát-na duyên khởi là không tùy thuộc vào thời gian qua luật tắc nhân quả; nhưng vì thời gian quá nhanh để mắt thường tình chúng sanh hữu tình như chúng ta không thấy được, tuy vậy chúng ta cũng có thể y cứ vào nhứt niệm thời gian hiện hữu thì vô lượng thời gian hiện hữu trong nhau, nên ở đây chúng ta có thể có một quan niệm về đồng thời nhân quả từ sát-na sinh diệt hiện hữu qua mười hai duyên khởi có được.

Tóm lại, mười hai duyên khởi như chúng tôi đã y cứ vào các kinh điển nguyên thủy, các kinh điển bộ phái phát triển sau này của Đại thừa và Tiểu thừa cho hành giả chúng ta một nhận thức về sự hình thành một nhân sinh quan cùng vũ trụ quan qua sự sinh khởi biến dịch của nhân duyên. Qua đó nhân quả duyên khởi được biểu hiện rõ nét qua từng thuộc tính cá biệt đặc thù sai biệt và tính phổ quát hỗ tương nhau trong việc hình thành nghiệp nhân và nghiệp quả khổ đau trong ba cõi sáu đường,

theo phần vị thời gian kích động của nghiệp lực mà tạo thành một vòng tròn mắc xích sinh hóa trong chiều biến dịch của lưu chuyển nhiễm ô thuận quán. Cũng từ trong hiện quán nhiễm ô lưu chuyển thuận quán này theo đức Đạo sư nếu hữu tình chúng sanh muốn vượt ra khỏi vòng tròn sinh hóa biến dịch lưu chuyển của khổ đau này thì, chỉ cần hành giả quán nghịch lại con đường sinh hóa đó bằng hai cách quán thanh tịnh dù thuận hay nghịch với chiều sinh tử cũng khiến hành giả vượt ra khỏi mê lộ để trở về chánh lộ thanh tịnh giải thoát đạt an vui Niết-bàn trong tịch tịnh ngay trong hiện quán. ■

**BỐN SỰ THẬT VÀ
BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO**

四諦
BỐN SỰ THẬT
(catur-vidham satyam)



Tứ đế là pháp đầu tiên được đức Phật chuyển pháp luân nơi vườn Lộc dã cho năm người bạn cũ đã tu khổ hạnh trước đó với Ngài, sau khi Ngài thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Tứ đế là giáo nghĩa cơ bản dùng để giải thích mọi hiện tượng nhân sinh vũ trụ được quy nạp từ thập nhị nhân duyên, là con đường trung đạo duy nhất giải thoát sinh tử luân hồi, là những lời dạy đại cương trên đại thể của giáo nghĩa nguyên thủy của đức Phật cho cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa sau này.

Bốn sự thật đó là:

KHỔ ĐẾ (Dukkha-satya)

TẬP ĐẾ (Samudaya-satya)

DIỆT ĐẾ (Nirodha-satya)

ĐẠO ĐẾ (Marga-satya)

I - SỰ THẬT VỀ KHỔ (*duḥkha-satya*):

Đức Phật đã căn cứ vào những hiện tượng duyên khởi-hiện hữu-vô thường-biến dịch của nhân sinh và vũ trụ mà xác nhận rằng thế gian là giả tạm, bất toàn, trống rỗng, là Dukkha. Ngay đến những trạng thái mà người đời cho rằng hạnh phúc an vui cũng luôn bị luật vô thường chi phối nên chúng chỉ là những trạng thái có được giả tạm không thật hữu, nên chúng cũng thuộc về Dukkha. Do đó, Dukkha bao gồm tất cả mọi ý nghĩa được quan niệm có được phát xuất từ ba phương diện: Khổ-khổ (Dukkha-dukkha), hoại-khổ (viparināma-dukkha), và hành-khổ (samkhāra-dukkha).

a) Khổ-khổ chỉ cho những trạng thái khổ não bức bách thân tâm phát xuất từ sanh-lão-bệnh-tử và khi tiếp xúc với những liên hệ duyên khởi đối với mọi hoàn cảnh sống chung quanh chúng ta phát sanh ra những thứ tình cảm buồn-đau của nghịch ý (oán tắng hội); và phải lìa xa những người chúng ta thương yêu quý mến và những hoàn cảnh yêu thích của ta (ái biệt ly); cùng những gì mà chúng ta mong muốn đạt được nhưng chúng không thuận tình với mong ước của chúng ta (cầu bất đắc); và tất cả những đau khổ về thể xác cũng như tinh thần khi năm ấm chúng không điều hòa được, sinh ra xung đột (ngũ ấm xí thạnh). Những thứ đau đớn khổ sở này phát xuất từ tám thứ khổ mà bất cứ ai trong chúng ta cũng có thể nhận rõ bộ mặt thật của chúng là dukkha cả. Dukkha ở đây thuộc nghĩa khổ thông thường, nó chính là khổ-khổ.

b) Hoại-khổ là cái khổ phát xuất từ trạng thái tâm lý cả những cảm giác hoan lạc, hạnh phúc nào đó đã được chúng ta kinh qua nhưng những trạng thái cảm giác hoan lạc, hạnh phúc vui sướng này chúng không trường cửu và thực hữu như ý muốn của chúng ta. Chúng sẽ qua đi và bị thay đổi bởi luật vô thường. “Trong Kinh Tăng chi bộ (Anguttara-nikāya), một trong năm tạng kinh nguyên thi bằng tiếng Pali, chứa đựng những bài thuyết pháp của đức Phật, có những bảng kê những hạnh phúc (sukkāni), như hạnh phúc của cuộc đời ần sĩ và hạnh phúc của cuộc sống gia đình, hạnh phúc của khoái lạc giác quan và hạnh phúc của sự từ bỏ thế tục, hạnh phúc của sự ràng buộc và hạnh phúc của sự giải thoát, hạnh phúc vật lý và hạnh phúc tâm linh v.v...¹³ Nhưng tất cả những điều này đều bao gồm trong dukkha. Cả đến những cảnh giới tâm linh rất thuần khiết của thiền (dhyāna - suy tư, tĩnh lự), đạt được nhờ thực hành Thiền quán, hoàn toàn thoát khỏi cả đến bóng dáng của khổ đau theo nghĩa thông thường, những cảnh giới có thể gọi là hạnh phúc thuần túy cũng như cảnh giới thiền đã vượt khỏi những cảm giác vừa lạc (sukkha), vừa khổ (dukkha), và chỉ còn là thức thuần tịnh - cả đến những cảnh giới tâm linh rất cao siêu đó, cũng được bao hàm trong dukkha. Trong một quyển Kinh của bộ Majjhima-nikāya (cũng thuộc một trong năm tạng nguyên thi), sau khi ca tụng hạnh phúc tâm linh của những cảnh thiền ấy, đức Phật dạy rằng “chúng đều là vô thường, khổ (dukkha), và phải chịu đổi thay (aniccā dukkhā viparimāmadhammā)”. Theo đức Phật, như vậy những gì đổi

¹³ Anguttāra-nikāya (Colombo) 1929, p. 49

thay, biến đổi, nó phát sinh ra mọi đau khổ và bất hạnh đối với chúng ta, cho dù đó là những cảnh giới hạnh phúc chúng ta đạt được của Thiên định tối cao đi nữa, chúng vẫn bị lệ thuộc vào vô thường và mang mầm mống của dukkha, vì chúng còn nằm trong vòng cảnh giới được thủ đắc bởi chúng ta, hướng chi là những cảm giác khoái lạc, hạnh phúc tình thường của thế gian, hay những cảm giác đau khổ khác mà chúng ta gánh chịu trong cuộc sống. Dukkha ở đây thuộc về nghĩa hoại-khổ.

Đó là hai hình thức dukkha (khổ) mà mỗi người trong chúng ta ai cũng có thể hiểu được và không một ai có thể chối cãi rằng chúng không phải dukkha thông thường hằng ngày chúng ta kinh nghiệm đối với sự thật khổ thứ nhất.

c) Hành-khổ, đây là hình thức quan trọng nhất đối với khía cạnh triết lý trong sự thật thứ nhất. Theo đức Phật chữ “hành” ở đây chỉ cho năm tích hợp (ngũ uẩn) cho ra một “thực thể”, một “cá thể”, hay “ngã”. Như vậy cái mà chúng ta gọi là thực thể, cá thể, hay bản ngã chính là sự phối hợp các năng lực của tâm vật lý được gọi là ngũ uẩn (pañcakkhandha) này, đức Phật cho là dukkha. Như Samkhittena pancupādānakkhandhā dukkhā đức Phật dạy: *“Tóm lại, năm uẩn trói buộc là dukkha.”* Và có nơi đức Phật lại định nghĩa một cách rõ ràng: *“Dukkha là gì? Phải nói rằng đấy là ngũ uẩn.”* Qua những lời dạy của đức Phật cho chúng ta hiểu một cách rõ ràng rằng năm hành uẩn chính là dukkha, và ngược lại dukkha chính là năm hành uẩn, chúng không phải là hai cũng không phải là khác. Như vậy, dukkha ở đây chính là hành-khổ. Muốn hiểu rõ ràng và tường tận về hành-khổ thì bắt buộc chúng ta phải thấu hiểu về

năm hành uẩn phối hợp cấu tạo ra cái mà chúng ta gọi là bản ngã, cái tôi hay thực thể như thế nào? Và năm uẩn là gì?

DƯỚI ĐÂY LÀ NĂM UẨN:

1/ Sắc uẩn

2/ Thọ uẩn

3/ Tưởng uẩn

4/ Hành uẩn

5/ Thức uẩn.

1. Sắc uẩn:

(Skt: rūpa-skandha, Pāli: rūpakkhandha). Uẩn thứ nhất là chỉ cho thế giới vật thể có thể thấy được, sờ mó động chạm được thuộc về ngoại giới hay có thể hình dung được qua ký ức những hình ảnh còn tồn đọng rơi rớt lại trong nội tâm, và còn có một vài quan điểm ý nghĩ hay tư tưởng ở trong phạm vi là những đối tượng của ý. Chúng bao gồm bốn đại là: đất, nước, lửa, gió, (địa, thủy, hỏa, phong) và những chất do từ bốn đại tạo ra. Trong những sắc chất do từ bốn đại tạo ra này gồm có năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) khi tiếp xúc với những đối tượng ngoại giới tương đương với năm căn chính là năm cảnh (hình sắc, âm thanh, mùi, vị), những vật có thể động chạm khi tiếp xúc (sắc, thanh, hương, vị, xúc). Tất cả thế giới vật thể, thuộc nội tâm cũng như ngoại giới như vậy, chúng đều được xếp vào trong sắc uẩn.

THÍCH ĐỨC THĂNG

Sắc uẩn được quan niệm như vậy, không những chỉ cho thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận thấy qua những hình ảnh bằng mắt, bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài, mà còn mang những hình ảnh biểu tượng cho đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa. Những hình sắc biểu tượng này theo đức Phật dạy trong *Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7*, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về sắc uẩn một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với sắc không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với sắc mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với sắc, không biết, không rõ, không lia tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi - sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích sắc, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong *kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12*, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, sắc quá khứ, vị lai là vô thường huông chi là sắc hiện tại. Sắc là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay sắc là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc sắc là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các sắc, chúng cũng vô thường. Vậy, các sắc được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là

thường được? Hay sắc là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các sắc chúng cũng vô thường. Vậy, các sắc được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về sắc uẩn, qua đây sắc uẩn chính là đối tượng của quan sát và xúc chạm khi năm giác quan tiếp xúc với năm trần cảnh bên ngoài như là chính nó, chưa mang lại cho chúng ta tác ý hay phân biệt nào thì những hình ảnh biểu tượng này, chúng chỉ là những huyễn tướng, chúng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trôi buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trôi buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

2. Thọ uẩn:

(Skt: vedanā-skandha, Pāli: vedanākkhandha). Uẩn thứ hai là chỉ cho cảm giác. Trong uẩn này bao gồm tất cả những cảm giác vui, khổ, hoặc không vui không khổ, cảm giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh). Những cảm giác này có 6 loại: những cảm giác phát sinh khi mắt xúc tiếp với những hình sắc, tai với âm thanh, mũi với mùi, lưỡi với vị, thân thể với những vật cứng mềm, và ý (mà trong triết học Phật giáo được xem là quan năng thứ sáu) với những đối tượng của ý

thức như tư tưởng, ý nghĩ. Tất cả mọi cảm giác vật lý và tâm lý của ta đều bao hàm trong uẩn này.

Thọ uẩn được quan niệm như vậy, không những chỉ cho cảm giác có được về thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài nhờ có tác ý, mà còn mang lại những cảm giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa. Và những cảm giác này theo đức Phật dạy trong *kinh Tạp A-hàm q.1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7*, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về cảm giác (thọ uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với cảm giác không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với cảm giác mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với cảm giác, không biết, không rõ, không li tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích cảm giác, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong *Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 - 12* đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, cảm giác quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là cảm giác hiện tại. Cảm giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay cảm giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì

chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc cảm giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các cảm giác, chúng cũng vô thường. Vậy, các cảm giác được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay cảm giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các cảm giác chúng cũng vô thường. Vậy, các cảm giác được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về thọ uẩn, qua đây, thọ uẩn chính là những cảm giác vui, khổ, hoặc không vui không khổ, cảm giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh), sinh ra bởi sự tác ý của ý thức mà có được. Những cảm giác này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quán sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quán sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trôi buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trôi buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

3. Tưởng uẩn:

(Skt: samjñā-skandha, Pāli: sannākkhandha). Chỉ cho tri giác, cũng như “thọ uẩn”, “tưởng uẩn” (tri giác) cũng bao gồm sáu căn bên trong và sáu cảnh bên ngoài. Cũng như những cảm giác (thọ), “tri giác” được phát sinh do sự tiếp xúc giữa sáu căn nội giới với sáu trần (cảnh) ngoại giới. Chính những tri giác

này, nhận biết sự vật là vật lý hay tâm linh. Tưởng uẩn được quan niệm như vậy, cũng như cảm giác, tri giác có được về thế giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thế giới bên ngoài, không những chỉ có tác ý thôi mà cộng thêm vào phân biệt nữa và còn mang những tri giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa như thọ uẩn. Và những tri giác này theo đức Phật dạy trong *Kinh Tập A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7*, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về tri giác (tưởng uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với tri giác không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với tri giác mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với tri giác, không biết, không rõ, không lia tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích tri giác, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong *kinh Tập A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 2, Tương ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12*, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, tri giác quá khứ, vị lai là vô thường huống chi là tri giác hiện tại. Tri giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay tri giác là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân

thật chánh quán. Hoặc tri giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các tri giác, chúng cũng vô thường. Vậy, các tri giác được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay tri giác là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các tri giác chúng cũng vô thường. Vậy, các tri giác được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về tướng uẩn, qua đây tướng uẩn chính là những tri giác biết phân biệt đối với nhận biết sự vật là vật lý hay tâm linh vui hay, khổ, hoặc không vui không khổ đối với mọi sự vật chung quanh chúng ta: nào tốt xấu, đúng sai, thành bại v.v... tri giác được sinh ra từ cảm nhận do sự tiếp xúc giữa những cảm quan vật lý (6 căn) với thế giới bên ngoài (6 cảnh) sinh ra bởi sự tác ý và phân biệt của ý thức mà có được. Những tri giác này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trôi buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trôi buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

4. Hành uẩn:

(Skt: vijñāna-skandha, Pāli: samkhàrakkhandha). Uẩn thứ tư là chỉ cho những sự tạo tác của tâm thức hay các hoạt động của ý chí, gồm xấu hay tốt. Những tác nhân do tâm ý tạo ra thuộc nội tâm thì thường được gọi là nghiệp, chúng thuộc vào

uẩn này. Như chính đức Phật đã định nghĩa về nghiệp như sau: “*Hỡi các Tỳ Kheo, chính ý muốn ta gọi là nghiệp. Khi đã muốn, thì người ta liền thực hành bằng thân, miệng, ý. Ý muốn là sự tạo tác bằng tâm ý, hoạt động tâm linh. Công việc của nó là dắt dẫn tâm ý trong phạm vi những hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu không tốt*” (trang 19, sđd). Cũng như cảm giác (thọ) hay tri giác (tuồng), hành cũng gồm sáu loại, tương quan với lục căn (sáu quan năng nội giới) và sáu cảnh (6 đối tượng ngoại giới tương ứng) cho cả vật lý và tâm lý. Ở đây, cảm giác và tri giác không phải là những hoạt động ý chí, vì chúng không phát sinh những nghiệp quả, chỉ có những hoạt động do ý chí mới phát sinh nghiệp quả. Có tất cả 52 tâm sở (những hoạt động tâm ý) như thế, tạo nên hành uẩn.

Hành uẩn ở đây được quan niệm như là những hoạt động của ý chí vậy. Cũng như cảm giác, tri giác, ý chí có được về thể giới vật chất, chúng ta có thể nhận biết qua những trung gian bằng mắt... bằng xúc chạm đối với thể giới bên ngoài, không những chỉ có tác ý thôi mà còn cộng thêm vào phân biệt nữa và còn mang những tri giác đó trở thành đối tượng của tâm thức qua ký ức nữa như thọ uẩn, tuồng uẩn. Nhưng ở đây, ý chí khác với cảm giác và tri giác ở chỗ: cảm giác và tri giác không phát sinh ra những nghiệp quả, còn hoạt động của ý chí phát sinh ra nghiệp quả. Và những ý chí này theo đức Phật dạy trong *kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương ưng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7*, đức Phật dạy các Tỳ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về ý chí (hành uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỳ-kheo nào đối với ý chí không biết, không

rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào đối với ý chí mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỳ-kheo nào đối với ý chí, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích ý chí, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong *kinh Tạp A-hàm q.1, Đ.1, phẩm 2, Tương Ưng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 8 – 12*, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, ý chí quá khứ, vị lai là vô thường hưởng chi là ý chí hiện tại. Ý chí là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay ý chí là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc ý chí là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các ý chí, chúng cũng vô thường. Vậy, các ý chí được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay ý chí là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các ý chí chúng cũng vô thường. Vậy, các ý chí được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về hành uẩn, qua đây hành uẩn chính là những ý chí. Ý chí này chính là ý muốn, là sự tạo tác bằng tâm ý, nói chung đó là hoạt động tâm linh. Công việc của nó là dắt dẫn tâm ý trong phạm vi những hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu không tốt. Những ý chí tạo ra nghiệp này chúng cũng mang

tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trôi buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trôi buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ hiện tại và tương lai.

5. Thức uẩn:

(Skt: vijñāna-skandha, Pāli: vinnānakhandha). Uẩn thứ năm là thức, là một phản ứng có căn bản, phát xuất từ sự phối hợp giữa sáu căn và sáu cảnh để có được sáu thức, là một trong sáu giác quan, và đối tượng tương ứng của một trong sáu giác quan là một trong sáu hiện tượng ngoại giới. Chẳng hạn, nhãn thức có được nhờ con mắt tiếp xúc với một hình sắc thấy được làm đối tượng... và cho đến ý thức có được là nhờ có tâm ý làm căn bản, một sự vật thuộc tâm giới, như một ý niệm hay tư tưởng (pháp), làm đối tượng, để phát sinh ra sáu thức. Như vậy, thức liên quan với những quan năng khác và cũng như thọ, tưởng, hành, thức gồm sáu loại tương quan với sáu căn và sáu cảnh.

Như vậy rõ ràng thức không nhận ra một đối tượng là gì chỉ vì thức ở đây chưa qua tác ý, chỉ là một thứ rõ biết về sự hiện diện của một đối tượng mà thôi. Như khi mắt xúc tiếp với một màu xanh chẳng hạn, nhãn thức liền phát sinh, nhưng chỉ là một sự ý thức về sự hiện diện của màu sắc, chứ không nhận ra đây là màu xanh. Ở đoạn này chỉ xuất hiện có thấy đối tượng

như là chính nó, chứ chưa qua tác ý nhận thức là gì, tức là không có sự nhận thức. Chỉ khi nào có sự can thiệp của tri giác mới nhận ra rằng đây là màu xanh. Vậy “nhãn thức” là một từ ngữ triết học ám chỉ cùng một ý như chữ thấy, nghe, ngửi mùi, nếm vị, xúc chạm, ý, thông thường. Thấy không có nghĩa nhận biết. Các loại khác của thức (nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức, thân thức) cũng vậy. Như đức Phật đã dạy cho một vị đệ tử tên là Sāti (What the Buddha Taught, by Ven. Walpola Rahula (1959, 1974) Thích nữ Trí Hải dịch Saigon 1966 - trang 20): *“Thức được gọi tên tùy theo bất cứ điều kiện đối tượng nào nhờ đấy nó phát khởi: nhờ con mắt và những hình dáng mà một thức phát sinh, và nó được gọi là nhãn thức; nhờ tai và âm thanh mà một thức phát sinh và nó được gọi là nhĩ thức; nhờ mũi và mùi mà một thức phát sinh và nó được gọi là tỷ thức; nhờ lưỡi và vị mà một thức phát sinh và nó được gọi là thiết thức; nhờ thân thể và những sự vật sờ mó được mà một thức phát sinh và nó được gọi là thân thức; nhờ tâm ý và những đối tượng tâm giới (tư tưởng hoặc ý nghĩ) mà một thức phát sinh, và nó được gọi là ý thức.”* Và những thức này theo đức Phật dạy trong Kinh Tạp A-hàm q. 1, Đ. 1, phẩm 1, Tương Ứng I, Ngũ uẩn. Từ kinh 1 đến kinh 7, đức Phật dạy các Tỷ-kheo là hãy quán sát và tư duy chân chánh về thức (thức uẩn) một cách rõ ràng là vô thường. Tỷ-kheo nào đối với ý chí không biết, không rõ, không đoạn tận, không ly dục thì không thể đoạn trừ khổ não; tâm không giải thoát, thì không vượt qua khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỷ-kheo nào đối ý chí mà yêu thích, thì đối với khổ cũng yêu thích. Tỷ-kheo nào đối với thức, không biết, không rõ, không lìa tham dục, tâm không giải thoát thì sẽ không vượt qua

khỏi sự sợ hãi về sanh, già, bệnh, chết. Tỳ-kheo nào yêu thích thức, thì cũng yêu thích khổ. Ai yêu thích khổ thì đối với khổ không được giải thoát. Và cũng trong *Kinh Tạp A-hàm q.1, Đ.1, phẩm 2, Tương Ứng I, phần Ngũ uẩn, từ kinh 88 -12*, đức Phật cũng dạy các Tỳ-kheo, thức quá khứ, vị lai là vô thường hưởng chi là thức hiện tại. Thức là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hay thức là vô thường. Vô thường tức là khổ. Khổ tức là chẳng phải ta. Cái gì chẳng phải ta thì cũng chẳng phải sở hữu của ta. Tỳ-kheo nào quán sát như vậy gọi là chân thật chánh quán. Hoặc thức là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các thức, chúng cũng vô thường. Vậy, các thức được sanh ra từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Hay thức là vô thường. Nhân và duyên sanh ra các thức chúng cũng vô thường. Vậy, các thức được sanh từ nhân và duyên vô thường, làm sao có thể là thường được? Đó chính là những lời dạy của đức Phật cho các Tỳ-kheo về thức uẩn, qua đây thức uẩn chính là những ý thức. Ý thức này chúng cũng mang tính chất vô thường, khổ, vô ngã. Chúng phải được chúng ta quan sát và tư duy một cách chân chánh về chúng như vậy, và sau khi chúng ta quan sát tư duy chân chánh như vậy rồi thì buộc chúng ta phải xa lìa chúng, vì bản thân chúng chính là vô thường, khổ, vô ngã, không có sở hữu. Chúng chính là khổ trôi buộc, nên chúng ta muốn giải thoát khổ trôi buộc thì phải xa lìa chúng. Xa lìa chúng chính là xa lìa sinh-già-bệnh-chết trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

Qua ngũ uẩn như chúng tôi trình bày ở trên, cho thấy cái mà ta gọi là một "linh hồn" hay "cá thể" hay "tôi", chúng cũng chỉ là một cái tên gọi, một nhãn hiệu chúng ta đặt cho một sự tích hợp của năm uẩn đó, để phân biệt với cái khác cùng lúc hiện hữu với nó. Nhưng nếu năm tích hợp này đứng độc lập thì cái mà chúng ta gọi là linh hồn, bản thể, cá thể, hay cái tôi chúng sẽ không hiện hữu. Như vậy sự hiện hữu có được của nó là một hiện hữu giả tạm trên mặt tích hợp, do nhân duyên hòa hợp nương vào nhau mà sinh khởi và biến dịch theo luật vô thường. Tất cả chúng đều vô thường, tất cả đều hằng biến. “Bất cứ cái gì vô thường đều là khổ”. Đó là ý nghĩa chân chính của lời Phật dạy: “*Tóm lại, Ngũ uẩn trôi buộc là khổ*” (trang 421, sđd).

Tóm lại, về ý nghĩa của đế thứ nhất khổ, là chúng ta phải hiểu sự thật thứ nhất này một cách rõ ràng và chính xác, bởi vì như đức Phật dạy: “*Người nào thấy rõ được khổ cũng thấy luôn nguyên nhân của khổ, cũng thấy luôn sự diệt khổ và cũng thấy luôn con đường đưa đến sự diệt khổ*” (Trang 21 sđd). Vậy thì khổ theo như đức Phật đã dạy ở trên thì điều này không làm cho Phật tử chúng ta buồn rầu phiền muộn, để rồi đưa đến bi quan yếm thế như một vài người lầm tưởng. Mà ngược lại, Phật tử chân chính chúng ta sẽ là những người hạnh phúc nhất trần gian. Bởi vì chúng ta sẽ không phải chịu khổ đời đời, kiếp kiếp nữa, nếu chúng ta thấy được khổ của chính chúng ta, để từ đó chúng ta thấy luôn nguyên nhân của khổ; thấy được sự diệt khổ, sẽ được thực hiện qua việc chúng ta thấy rõ con đường đưa đến sự diệt khổ và theo đó chúng ta thực hành thì khổ đối

với chúng ta không còn là gì nữa. Đối với nó, chúng ta không sợ hãi lo lắng và dao động nữa. Chúng ta sẽ có một cuộc sống an bình thanh thoát và sẽ không bị bất cứ tai nạn hay biến chuyển nào làm cho chúng ta điêu đứng đảo điên, vì chúng ta đã thấy mọi sự vật đúng như thật. Mặc dù cuộc sống chúng ta có bất hạnh khổ đau, nhưng một Phật tử chúng ta không nên thất vọng và buồn đau vì nó, và cũng không nên oán hận hay thiếu kiên nhẫn vì nó. Theo đức Phật, oán hận hay thù ghét là một trong những điều xấu xa nhất ở đời. Vì nó là tiền đề đưa chúng ta đến những hành động gây bất hạnh và đau khổ cho chính chúng ta và chúng sanh khác. Nếu chúng ta có thái độ thiếu kiên nhẫn trước khổ đau là một thái độ sai lầm. Sự thiếu kiên nhẫn hay oán hận trước khổ đau không làm cho đau khổ biến mất. Mà ngược lại sẽ tăng thêm rối ren và làm mọi việc trở nên trầm trọng trước một hoàn cảnh vốn đã khó chịu đối với chúng ta. Điều quan trọng ở đây không phải là oán hận hay thiếu kiên nhẫn, mà chúng ta phải thấu đạt rõ ràng vấn đề khổ đau, nó đã được phát sinh thế nào, làm sao chúng ta xua đuổi nó ra khỏi cuộc sống, và tùy đó mà hành động theo tám phương cách chân chánh (bát chánh đạo) như chính đức Phật đã dạy, với ý chí kiên nhẫn, có nghị lực, sáng suốt và quả quyết. Cứu cánh cuối cùng của Phật giáo là an vui, tự tại. Theo đức Phật muốn đạt được an vui tự tại thì phải giải thoát tất cả mọi thái độ tư tưởng buồn đau, phiền muộn, u ám và chúng ta xem đó là một trở ngại cho việc thực hiện chân lý đạt Niết-bàn, chúng ta cần phải loại trừ chúng.

II - SỰ THẬT VỀ TẬP (*samudaya-satya*):

Còn gọi là nguyên nhân của khổ: Nhận thức đúng về tất cả nghiệp hoặc phiền não, chúng có khả năng nhóm họp tích chứa quả khổ sinh tử ba cõi luân hồi. Sự thật về Tập là sự thật chỉ cho quan hệ duyên khởi cùng căn nguyên nguồn gốc mọi thứ khổ của chúng sanh ở trong thế gian này. Sự thật thứ hai là sự thật tập khởi về sự phát sinh hay nguồn gốc của khổ (Dukkhasamudaya - ariyasacca). Định nghĩa về chân lý thứ hai, được đức Đạo sư giảng dạy cho đồ chúng rải rác trong ba tạng giáo điển; trong giáo lý khởi nguyên cũng như giáo lý phát triển sau này của các bộ phái, trong đó có cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Chúng ta tìm thấy sự thật này qua các văn bản được kết tập lại sau này. Trong rất nhiều bản kinh nguyên thủy cũng như phát triển sau này đều ghi nhận ái (Skr. *trṣṇā*, *priya*; Pāli. *Piya*, *taṇhā*) là đầu mối trực tiếp phát sinh ra sự tái sinh của tất cả chúng sanh trong ba cõi, sáu đường. Như trong kinh *Tạp A-hàm* 49, kinh số 1307, Đ. 2, tr. 259, đức Phật đã định nghĩa về sự thật thứ hai đối với sắc tập khởi: “*Thế nào là sắc tập khởi? là tham ái đối với hữu vi vị lai cấu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia. Đó gọi là sự tập khởi của thế giới.*” Qua đó, tùy thuộc vào căn cơ của tất cả chúng sanh trong ba cõi mà ái được đức Đạo sư trình bày giảng dạy:

1- Đầu tiên ái là một chi trong mười hai chi được đức Phật đề cập trong mười hai nhân duyên, chỉ cho lòng tham luyến chấp trước đối với tất cả mọi sự vật trên đời nói chung; ngay đến vấn đề yêu-ghét cũng đều từ gốc ái mà phát sinh, như *Tăng-chi-bộ kinh* đức Phật dạy: “*Ái có thể sinh ra ái (yêu),*

cũng có thể sinh ra ghét; và ghét có thể sinh ra yêu, cũng có thể sinh ra ghét.” Do đó ở đây, ái phục vụ cho cả ba độc tham, sân, si, là nguyên nhân trực tiếp gây ra nghiệp nhân, khiến cho tất cả mọi chúng sanh luân hồi tái sinh trong ba cõi sáu đường theo chiều lưu chuyển của mười hai nhân duyên. Vì sự ham muốn, khao khát, thèm thuồng, xuất hiện dưới nhiều hình thức của ái, nên đã phát sinh không biết bao nhiêu hình thái khổ đau của sanh tử. Nhưng đây chỉ là nguyên nhân trực tiếp chứ chưa phải là nguyên nhân đầu tiên; vì theo Phật, mọi sự vật đều tương quan, tương liên phụ thuộc vào nhau, nên không có bất cứ một nguyên nhân đầu tiên nào. Ngay cả ái được xem như nguyên nhân phát sinh hay nguồn gốc của đau khổ, nhưng nó cũng tùy thuộc vào một cái khác để phát sinh ra nó, đó là “thọ” (vedanā), và “thọ” muốn hiện hữu cũng phải tùy thuộc vào “xúc” (sparśa) và cứ thế nối tiếp nhau trên một vòng tròn mà thuật ngữ Phật học gọi là **Duyên sinh** (Skt: pratiya-samutpāda; Pāli: Paticca-samuppāda).

Tuy ái, không phải là nguyên nhân đầu hay nguyên nhân duy nhất của sự phát sinh ra khổ đau, nhưng nó là nguyên nhân trực tiếp và rõ ràng nhất mà chúng ta có thể nhận thấy trong chính cuộc sống của chúng ta, cũng chính là nguyên nhân chính yếu và phổ quát nhất. Trong những nguyên bản Pāli tạng, và Hán tạng của Phạn văn định nghĩa về Tập bao gồm cả những xấu xa bất tịnh, và kể cả những gì tốt đẹp trong sạch cũng được thêm vào “ái” lúc nào cũng được nêu ra trước như trong *Tăng-chi-bộ kinh* đã dẫn ở trên. Trong giới hạn bài này, ta chỉ cần nhớ rằng trọng tâm của “ái” này là ý niệm chấp thủ

sai lầm về ngã và pháp phát sinh vì vô minh nên chúng ta phải chịu lưu chuyển tái sinh trong ba cõi sáu đường.

Và cũng từ ái này chuyển sinh ra thân ái (pema), dục lạc (rati), dục ái (kāma) tùy theo các duyên quan hệ mà ái phát sinh. Nếu quan hệ tình cảm thương yêu theo thân tộc huyết thống đối với cá nhân mỗi người thì gọi là ái; đối với tình cảm bạn bè thân hữu không phải là dòng họ bà con thì gọi là thân ái; đối với một ai đó mà mối quan hệ tình cảm yêu thương đặc biệt dẫn đến khoái lạc đam mê vật chất thì gọi là dục lạc; đối với những khát khao mong muốn về những khoái lạc giác quan nói chung trong tính quan hệ tình cảm thương yêu thì gọi là dục ái. Đó chính là những đầu mối đưa đến sự tái sinh của mọi chúng sanh trong ba cõi.

2- Thứ hai ái là một trong chín kết (cửu kết) gọi là ái kết. Là kết đầu trong chín kết, hay còn gọi là tùy thuận kết. Theo định nghĩa trong *Đại Tỳ-bà-sa luận* thì: Ái kết chỉ cho lòng tham của ba cõi; nhưng lòng tham của ba cõi ở trong chín kết gọi chung là ái kết, và trong sáu tùy miên thì tùy miên đầu là tham. Tùy miên được phân ra làm hai: dục tham tùy miên (chỉ cho dục giới) và hữu tham tùy miên (chỉ cho sắc và vô sắc giới), nên còn gọi là bảy tùy miên. Nhưng theo một số kinh khác thì thiết lập tam ái: Dục ái, sắc ái và vô sắc ái. Vì vậy cho nên lòng tham của ba cõi gọi chung là ái kết. Có kinh đức Phật còn dạy có ba ái như dục ái (*kāma-tṛṣṇā*) chỉ cho lòng khát khao ham muốn, chấp giữ che dấu, tham đắm ái nhiễm trong cõi dục; hữu ái (*bhava-tṛṣṇā*) chỉ cho lòng khao khát ham muốn, chấp giữ che dấu, tham đắm ái nhiễm các cõi sắc và vô sắc; và vô hữu ái

THÍCH ĐỨC THĂNG

(*vibhava-trṣṇā*) có nơi còn gọi là diệt ái chỉ cho lòng khát khao ham muốn pháp Niết-bàn chân không.

3- Thứ ba chỉ cho hai ái: không nhiễm ô và nhiễm ô. Tâm không nhiễm ô là chỉ cho yêu thích pháp, yêu mến thầy và các bậc tôn trưởng, nơi mọi người đặt niềm tin vào đó để mong cầu đưa đến an vui hạnh phúc; tâm nhiễm ô là chỉ cho lòng ham thích vợ chồng con cái và các thứ dục lạc trên đời về tinh thần lẫn vật chất, mà chúng có thể kéo chúng ta đi đến khổ đau sau đó.

Đó là ba sự thể hiện trong sự có mặt của ái trong cuộc sống của chúng ta. Như vậy, từ “ái” không những chỉ bao gồm sự ham muốn, đam mê trói buộc nhau qua những khoái lạc giác quan, tài sản và thế lực thuộc về vật chất mà còn là sự ham muốn, ràng buộc về tinh thần với những tư tưởng, ý nghĩ, quan niệm, lý thuyết, khái niệm và sự tin tưởng về những gì mà chúng ta ham muốn được sở hữu. Theo đức Phật, tất cả mọi thứ rắc rối xung đột và tranh chấp trên thế gian đều xuất phát từ những sự va chạm vụn vặt trong gia đình giữa cá nhân với cá nhân, phát sinh từ tự ái cá nhân cho đến tự ái tập thể về màu da, sắc tộc, tôn giáo, ý thức hệ chính trị; theo đó những cuộc khủng bố lẫn nhau về cả hai mặt vật chất và tinh thần cùng những cuộc chiến tranh tàn khốc giữa các quốc gia với nhau, đều phát sinh do lòng tự “ái” vị kỷ này. Tất cả mọi vấn đề kinh tế, chính trị và xã hội đều bắt nguồn từ cội rễ do lòng tham vị kỷ mà ra. Và những thành tựu của chúng về mặt vật chất có những tiến bộ vượt bậc, nhưng bên cạnh đó chúng nảy sinh ra những tệ hại và bất ổn khác về tinh thần càng ngày càng trở nên sâu sắc

hơn, trong những mưu đồ bất chính qua những thủ đoạn càng ngày càng tinh vi về mọi mặt, chúng có thể giết người hàng loạt, có thể tiêu diệt mọi thứ trong nháy mắt. Những tự ái cá nhân trước kia, bây giờ chúng núp dưới những chiêu bài tự ái tập thể, để có thể nhân danh chân lý này, chân lý nọ mà thực hiện những cuộc chiến tranh, những cuộc khủng bố đẫm máu về vật chất, cũng như những khủng bố về tinh thần, làm cho con người không còn tự làm chủ chính mình được nữa mà phải cúi đầu vâng dạ làm theo những dục vọng điên cuồng của bọn ma đầu trục lợi. Chúng nuôi lớn những dục vọng cá nhân của chúng qua dục vọng tập thể. Cho dù có những nhà đại chính khách muốn dàn xếp những tranh chấp quốc tế giữa các quốc gia với các quốc gia, nhưng họ chỉ đứng trên mặt hiện tượng mà giải quyết và dàn xếp thì những việc làm này cũng chỉ đi phốt bên ngoài, trong lúc những di hại từ gốc rễ của chúng lại không giải quyết. Như đức Phật đã dạy Rattapàla: **“Thế gian thiếu thốn, khát khao và bị nô lệ cho dục vọng.”**(sđd, tr. 24)

Vậy, theo đức Phật, muốn giải quyết vấn đề này, là phải giải quyết ngay gốc rễ của chúng đó, chính là lòng khát ái dục vọng. Dầu cho vật chất của thế giới này tiện nghi tiến bộ đi đến đâu đi nữa, nhưng so với lòng dục vọng tham muốn khát khao, của con người vẫn không sao lấp đầy được, vì lòng tham này là lòng tham không đáy. Cũng do điều này mà mọi vấn đề rắc rối luôn luôn hiện hữu, những giải quyết như vậy lúc nào cũng đi theo sau đuôi chúng. Thật ra vấn đề này, nhìn vào những hiện tượng bên ngoài, ai cũng có thể đánh giá được mọi tệ nạn xấu xa hiện đã và đang tràn lan trên khắp thế giới. Chúng đều phát

THÍCH ĐỨC THĂNG

sinh từ lòng dục vọng ích kỷ mỗi người nói riêng và tập thể nói chung, điều này ai cũng có thể hiểu được không khó. Nhưng ở đây, làm sao lãnh hội được khát ái dục vọng, ham muốn ấy lại có thể phát sinh ra sự tái sinh luân hồi và giải quyết để chấm dứt nguồn gốc phát sinh ra chúng? Đây mới là vấn đề cốt lõi chính để chúng ta bàn về chúng. Ở đây, chúng ta muốn bàn về chúng cần phải đề cập đến khía cạnh triết lý sâu xa của sự thật thứ hai, và chúng phải tương ứng với khía cạnh triết lý của sự thật thứ nhất. Đó là sự quan hệ giữa nhân (sự thật thứ hai) và quả (sự thật thứ nhất) trong thuyết luân hồi nghiệp báo. Vì ở đây, việc tái sinh của khát ái dục vọng được bắt nguồn trực tiếp vào thức ăn nuôi dưỡng chúng, nên trong bốn loại thức ăn này, đoàn thực (*kavaḍimkārahāra*) là loại thức ăn vật chất thông thường như chúng ta dùng hằng ngày; xúc thực (*sparsākārahāra*), thức ăn có được nhờ sự tiếp xúc giữa các giác quan, kể cả ý thức với ngoại giới; Tư niệm thực (*manah-samcetanākārahāra*), và Thức thực (*vijñānākārahāra*), ý chí hay ý muốn là thức ăn của tâm thức. Loại thức ăn thứ ba là loại thức ăn trực tiếp, chính là ý chí muốn sống, muốn tồn tại, tái sinh, tương tục, tăng trưởng nuôi lớn kế tục khát ái dục vọng đi vào tương lai của chúng ta, đó là Tư niệm thực.

Từ ý chí muốn sống, muốn hiện hữu, muốn tồn tại, muốn tái sinh tương tục này, mà qua thân khẩu ý, khát ái dục vọng đã tạo ra không biết bao nhiêu nghiệp thiện, ác (*kusalākusalakama*). Nó cũng như ý chí (*tu - cetana*), là nguyên nhân trực tiếp tạo ra nghiệp nhân khổ trong quá khứ để trong hiện tại chúng ta nhận quả khổ của nhân quá khứ, và

trong hiện tại chúng ta tạo nhân nghiệp cho quả khổ trong tương lai. Như đức Phật đã bảo chính ý chí là nghiệp, như chính đức Phật đã dạy trong Hành uẩn ở trên đã định nghĩa. Nói đến tư niệm thực vừa kể trên, đức Phật đã dạy: “*Khi người ta hiểu tư niệm thực, người ta sẽ hiểu được ba thứ ái.*” (sđd, tr. 24) Qua đây, chúng ta nhận thấy những từ ngữ ái, ý chí, tư niệm, hay nghiệp, tất cả chúng đều ám chỉ cho cùng một thứ dục vọng, ý muốn hiện hữu, tồn tại, tái sinh, trở thành, tăng trưởng, tích hợp, là nguyên nhân, là nguồn gốc trực tiếp phát sinh ra khổ đau. Chúng luôn hiện diện và được tìm thấy trong hành uẩn, một trong năm uẩn hình thành sự hiện hữu của một hữu tình chúng sinh.

Vậy quả khổ của chúng ta trong hiện tại có được, chúng phát xuất từ nhân khổ đã tập khởi trong quá khứ, do chính chúng ta tạo ra bởi những hành động chấp trước sai lầm. Chính khát ái dẫn dắt mà chúng ta đã tái sinh vào cuộc đời này để thọ quả khổ do nhân sai lầm trước kia mang lại. Vậy việc sinh ra trong hiện tại của chúng ta hay tái sinh trong tương lai, chúng đã và đang mang mầm mống của đau khổ ngay trong bản chất của chính nó (đau khổ), và cũng chính trong mầm mống khổ đau được sinh ra này, chúng cũng đều thuộc về bản chất của diệt, như chính đức Phật đã từng dạy: “*Yam kinci samudaya dhammam sabbamtam nirodha dhammam - Bất cứ cái gì thuộc về bản chất của sinh đều cũng thuộc về bản chất của diệt.*” (sđd, tr. 25) Vì bản chất của khổ đau là vô thường, vô ngã. Dù chúng có hiện hữu sinh ra đi nữa, thì sự hiện hữu phát sinh của chúng cũng chỉ là một sự hiện hữu do nhân duyên hòa

hợp sinh ra. Vì vậy, chúng chỉ là một sự hiện hữu phát sinh giả hợp, không có thật. Chúng được sinh ra nhờ duyên thì chúng diệt đi cũng nhờ duyên để diệt. Bất cứ một vật nào hiện hữu được nhờ sự sinh khởi của các duyên, thì chính ngay trong bản chất của sự sinh khởi này đã có sẵn bản chất, mầm mống của sự chấm dứt và hủy diệt. Như vậy, đau khổ có trong nó, bản chất phát sinh ra nó, và cũng có luôn trong nó bản chất hủy diệt của nó. Theo đức Phật, chính điều này có được nên chúng ta mới có tu đạo, có đoạn trừ để chấm dứt những thứ vô minh sai lầm mang lại khổ đau cho chúng sinh. Và điều này chúng tôi sẽ trình bày lại trong sự thật thứ ba (*nirodha-satya*).

Như trên chúng ta đã đề cập đến ý chí có thể tạo ra nghiệp thiện hay ác tương đối. Và cũng từ đây phát sinh nghiệp lực thiện thì sẽ tùy theo sức mạnh của nghiệp nhân thiện mạnh hay yếu mà phát sinh thiện quả nhanh hay chậm, và nghiệp lực ác phát sinh quả ác nhanh hay chậm, chúng tùy thuộc vào năng lực này. Lòng tham dục, ý chí, nghiệp dù thiện hay ác đều có một năng lực đưa đến kết quả tùy thuộc vào độ chín mùi của nhân nghiệp đã thuần thực hay chưa mà thôi. Năng lực tiếp tục này chính là sức mạnh của nghiệp - tiếp tục trong chiều hướng thiện hay ác. Dù thiện hay ác, nó đều là tương đối, đều ở trong vòng luân hồi ba cõi sáu đường. Trong khi một vị A-la-hán, mặc dù có hành động như chúng ta, những chúng sanh hữu tình, nhưng vẫn không tạo ra nghiệp nhân, để rồi nhận lấy nghiệp quả như một chúng sanh hữu tình; bởi vì vị ấy đã thoát khỏi ý tưởng sai lầm về ngã, và pháp, thoát khỏi lòng tham muốn tiếp tục tái sinh và hiện hữu, nên thoát khỏi tất cả mọi sự trôi buộ

bất tịnh nhiễm ô khác. Đối với vị ấy không còn luân hồi tái sinh nữa.

Thuyết luân hồi nghiệp báo lệ thuộc vào luật tất nhân quả trong hành động và phản ứng có điều kiện. Chúng không dính dáng can hệ gì đến ý tưởng công bằng hay thưởng phạt như quan niệm của một số tôn giáo nhất thần, cùng những giáo điều luân lý của một xã hội nào đó. Ở đây chỉ căn cứ vào hành động do ý muốn tạo ra để đưa đến kết quả hay hậu quả tốt, xấu của nó mà đánh giá. Như vậy, việc nhận lãnh hậu quả này không phải do sự thưởng hay phạt của một bàn tay nào ngoài bàn tay chúng ta quyết định về hậu quả của nó. Bởi vì những hậu quả tất yếu mà mọi người đang gánh chịu là do những hành vi tạo tác trước kia của chúng ta đã tạo ra chúng, chứ không phải là sự công bằng, hay thưởng phạt do một người nào hay một quyền năng nào ngồi phán xét hành vi của chúng ta, mà đó chính là bản chất nhân quả của riêng nó, và là luật lệ của chính nó. Khát ái, ý chí, sự ham muốn, dục vọng, lòng khao khát hiện hữu, tiếp tục tăng trưởng, là một năng lực có khả năng dời đổi toàn thể mọi đời sống cá nhân hay tập thể và ngay cả thế giới vũ trụ. Theo Phật giáo, sức mạnh này liên tục nối tiếp nhau như dòng chảy của thác nước, không dừng nghỉ, cho dù xác thân có bị biến hoại theo duyên diệt qua hình thức chết đi nữa; nhưng chúng lại tiếp tục thể hiện trong một hình thức khác, để tiếp tục phát khởi sự tái sinh mà chúng ta gọi là luân hồi ba cõi sáu đường của dòng sống.

Một đứa trẻ được sinh ra, ban đầu mọi khả năng vật chất, tâm linh đều yếu ớt non kém, nhưng trong chúng đã có sẵn

tiềm năng để trở thành một người lớn đầy đủ về vật chất cũng như tinh thần. Vì không có bất cứ một cái gì gọi là bất biến và vĩnh cửu nên một hữu thể hiện hữu, luôn luôn được thay đổi theo thời gian để trưởng thành biến đổi và đưa đến hoại diệt, trong một khoảng thời gian nào đó chúng tự cho phép theo sức mạnh của sức sống của một nghiệp lực. Bởi thế, vì hiển nhiên không có cái gì trường cửu hay bất biến nên tự chúng cũng có thể lưu chuyển trong luân hồi từ đời này đến một đời sau. Chúng là một chuỗi dài nối tiếp không gián đoạn, biến đổi từ sát na này sang sát na khác. Sự chuyển dịch đó giống như một dòng thác tiếp nối nhau liên tục không gián đoạn, do sinh diệt biến đổi tạo ra xuyên suốt từ vô thủy cho đến vô chung, chuyển động xê dịch một vòng tròn mất xích. Chúng không phải cùng là một giọt nước, nhưng chúng cũng không phải khác. Cũng vậy, một đứa trẻ lớn lên thành một người già tám, chín mươi tuổi, và hiện tại là một người già chín mươi tuổi, trên mặt hình tướng dĩ nhiên cụ không phải là một đứa trẻ chín mươi năm về trước nhưng cũng không thể bảo cụ là khác được. Cho nên một người chết ở nơi này tái sinh nơi khác vào kiếp kế tiếp đương nhiên chúng ta không thể bảo người chết kia với người tái sinh ra lúc này và nơi đây là người đó được, nhưng ở đây chúng ta cũng không thể bảo là khác được.

Tóm lại, qua những trình bày trên, Tập chính là ý chỉ muốn sống, tái sinh của một sinh mệnh như là một dòng chuỗi liên tục, lúc nhanh lúc chậm tùy theo sự chi phối sức mạnh của nghiệp, là hiện tượng sinh khởi: Niệm này có thì niệm kia có, niệm này diệt đi thì nó cũng diệt đi, và cứ như thế niệm niệm

sinh diệt biến đổi liên tục không dừng như một vòng tròn lửa. Ban đầu là một đốm lửa và sau đốm lửa đầu khởi lên làm tiền đề quyết định cho đốm lửa kế tiếp và cứ như thế trở thành một vòng tròn lửa liên tục không có sự gián đoạn. Mỗi ý nghĩ của chúng ta cũng vậy, niệm này khởi lên để quyết định cho niệm kế tiếp và như thế, sự sống đang hiện hữu như một dòng sống liên tục. Do đó, trong giáo lý của đức Đạo sư, vấn đề đời trước, đời sau không phải là một chuyện thần thoại huyền bí gì cả. Đối với người Phật tử hiểu biết chân chánh, họ sẽ không bao giờ băn khoăn vấn đề này. Khi mà chúng sinh còn sự khát khao hiện hữu trở thành, còn khát ái, muốn tái sinh thì vòng luân hồi vẫn tiếp tục. Chúng chỉ dừng lại khi nào sức mạnh dẫn dắt đó, sự khát ái, bị đoạn trừ nhờ vào trí huệ thấy rõ bộ mặt như thật của chính mình, thì sự chi phối và bị lệ thuộc vào vòng sinh tử luân hồi sẽ không còn trói buộc được nữa.

III - SỰ THẬT VỀ DỨT KHỔ (*Nirodha-satya*):

Là chỉ cho quả chứng Niết-bàn. Theo luật tắc nhân quả thì hai sự thật trước của Tứ đế gọi là nhân quả thế gian, còn hai sự thật sau thì gọi là nhân quả xuất thế gian. Sự thật thứ ba là kết quả sau khi chúng sanh hữu tình đã diệt trừ và chấm dứt được dục ái nguồn gốc của mọi khổ đau và ngay từ trong cái khổ nối kết tương tục không dứt này mà mọi loài hữu tình chúng sanh đạt được mọi giải thoát tự do. Sự thật thứ ba là nơi có một lối thoát cho khổ đau, ra khỏi sự tiếp nối của chính nó. Đó gọi là sự thật về sự chấm dứt khổ, là Niết-bàn, mà thuật ngữ

Pāli Phật giáo Tiểu thừa gọi là *Nibbāna* và thuật ngữ Phật giáo Đại thừa, Phạn ngữ gọi là *Nirvāna*.

Định nghĩa về chân lý thứ ba, được đức Đạo sư giảng dạy cho đồ chúng rải rác trong ba tạng giáo điển; trong giáo lý khởi nguyên cũng như giáo lý phát triển sau này của các bộ phái trong đó có cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa, mà chúng ta tìm thấy qua các văn bản được kết tập lại sau này trong rất nhiều bản kinh nguyên thủy cũng như phát triển sau này đều ghi nhận ái (*Skr. tṛṣṇā, priya; Pāli. Piya, taṇhā*) là đầu mối trực tiếp phát sinh ra sự tái sinh của tất cả chúng sanh hữu tình trong ba cõi sáu đường. Nên muốn trừ diệt đau khổ một cách hoàn toàn, chúng ta phải diệt trừ tận cội gốc chính của đau khổ đó là lòng dục khao khát hay tham ái “*taṇhā*”, như ta đã thấy ở trên. Vì vậy, Niết-bàn còn gọi là diệt ái, sự diệt trừ dục vọng hoàn toàn không còn để sót.

Vì tình trạng căn cơ cảm thụ của các loài hữu tình chúng sanh khác nhau, nên những định nghĩa cho phù hợp với chúng trở nên đa thù sai biệt và để tránh đi những tình trạng hiểu lầm qua luận lý ngôn ngữ, đức Đạo sư thường dùng những danh từ phủ định cho những việc dạy bảo của Ngài hơn là khẳng định. Cảnh giới của tự chứng Niết-bàn vượt ra ngoài phạm vi ngôn ngữ bình thường của con người nên những định nghĩa về nó nếu có cũng chỉ là những định nghĩa tạm thời, tùy thuộc vào căn cơ của chúng sanh mà Ngài sử dụng. Vì vậy Niết-bàn ở đây, dù được nhiều bộ kinh luận có đề cập đến đi chăng nữa thì đó cũng chỉ là một biện pháp phương tiện tạm thời. Nếu chúng ta không nắm rõ được điều này thì mọi định nghĩa về nó cũng

chỉ làm cho chúng ta hoang mang thêm mà thôi, chứ không giúp gì cho chúng ta trong việc hiểu và làm sáng tỏ. Biện pháp hợp lý duy nhất và khả dĩ để chúng ta có thể tiếp cận được một cách trực tiếp là phải trải qua kinh nghiệm tâm linh cá biệt trong thực nghiệm siêu việt, chứ không thể nào có được giải đáp đầy đủ và thỏa đáng bằng danh từ qua ngôn ngữ, vì ngôn ngữ con người quá nghèo nàn, không đủ khả năng để diễn đạt bản chất thực sự của chân lý tuyệt đối, hay thực tại tối hậu là Niết-bàn được. Ngôn ngữ chúng ta dùng được con người tạo ra và để sử dụng trong việc giao tiếp cùng, diễn tả những sự vật và ý tưởng mà những giác quan và ý thức chúng ta đã kinh qua cuộc sống thường nghiệm. Trong khi một kinh nghiệm siêu việt không phải là một thường nghiệm, như kinh nghiệm về thực tại tuyệt đối, không thuộc vào phạm trù thường nghiệm thì, làm sao chúng ta có thể dùng chúng để diễn đạt một phạm trù khác (siêu nghiệm) mà chúng chưa từng kinh qua. Vì vậy ngôn ngữ mà chúng ta đang sử dụng không có những từ ngữ để diễn đạt về kinh nghiệm thuộc phạm trù này, cũng như con cá không có trong từ vựng “đi” trong ngôn ngữ của chúng khi mà con rùa đã dùng từ vựng “đi” này để nói với nó, trong việc dùng từ vựng này để diễn tả tính chất của đất cứng trên đất liền mà con rùa đã từng kinh qua. Con rùa nói với con cá bạn của nó rằng, nó vừa mới “đi” dạo trên đất liền và đã trở về hồ đây! Và lúc này con cá với lối hiểu thường nghiệm kinh qua của nó thì “anh bảo là anh đã bơi lội trên ấy chứ gì?” Con rùa giải thích rằng, người ta không thể “bơi” hay “lội” trên đất cứng được, và người ta “đi” trên đó. Nhưng con cá vẫn một mực khẳng khái bảo rằng không có chuyện như vậy được, mà trên đó phải là

THÍCH ĐỨC THẮNG

chất nước lỏng như hồ ao này, có sóng nước nơi đó “người ta” có thể nhào lộn và bơi lội tự tại như ở đây vậy.

Ngôn ngữ văn tự cũng chỉ là những ký hiệu dùng diễn đạt những sự vật và ý tưởng mà ta biết được qua thường nghiệm trong chính cuộc sống, và những ký hiệu này được đặt ra để phân biệt so sánh các sự vật bên nhau trong giao tiếp tạm thời. Như vậy chúng cũng không mang bản chất đích thực của sự vật ngay cả những sự vật thông thường. Vì chúng chỉ là những sự vật tương đối hiện hữu và sẽ biến dịch theo luật vô thường nên ngôn ngữ văn tự cũng được xem như là tương đối, chúng có khả năng lừa dối và làm sai lạc trong vấn đề tìm hiểu chân lý. Vì vậy cho nên chính đức Đạo sư đã từng dạy trong kinh *Lāṅkāvatāra-sūtra* rằng, người ngu bị dính chặt vào danh từ cũng như một con voi bị sa lầy. Do đó ngôn ngữ văn tự chúng cũng như một con dao hai lưỡi có thể giúp được chúng ta giao thiệp tiếp cận nhau trong giao tiếp và cũng có thể làm hại chúng ta trong vấn đề giải thoát, nếu con người coi chúng như là một giải pháp cứu cánh.

Tuy nhiên, về mặt tương đối chúng ta không thể không cần đến ngôn ngữ văn tự, vì nếu thiếu chúng thì chúng ta khó bề tiếp cận với cảnh giới tự chứng của chúng được. Do đó đối với Niết-bàn luôn luôn đức Đạo sư dùng từ ngữ phủ định và thường tránh đi cách diễn đạt và giải thích bằng những từ ngữ khẳng định. Vì nếu dùng những từ khẳng định đối với cảnh giới tự chứng siêu nghiệm thì, chúng ta chấp ngay vào những từ ngữ mà chúng ta áp đặt lên một ý tưởng nào đó, và cho rằng nó là như vậy, rồi an tâm cho rằng Niết-bàn là như vậy, là như

vậy, nhưng kỳ thực chúng có thể hoàn toàn mâu thuẫn lại với cảnh giới Niết-bàn. Bởi vậy, Niết-bàn thường được đức Đạo sư diễn tả bằng những từ ngữ phủ định, khiến cho mọi người ít ngộ nhận và hiểu lầm hơn là khẳng định, đó là một hình thái ít nguy hiểm và an toàn hơn. Cho nên Niết-bàn thường được đức Đạo sư nhắc đến qua nhiều kinh luận bằng những danh từ phủ định như: *Tanhakkhaya* là diệt ái, nghĩa là dục vọng bị tiêu diệt; *Asamkhata* là vô vi, nghĩa là không bị kết hợp, không bị giới hạn; *Viràga* là vô tham, nghĩa là không tham; *Nirodha* là sự chấm dứt; *Nibbàna* là tịch diệt, nghĩa là sự thối tắt, hay sự tắt hẳn. Tất cả những từ ngữ này được đức Phật dùng với mục đích là nhằm phủ định những khẳng định bị giới hạn lệ thuộc vào trong trói buộc, ngược lại với tinh thần tự tại giải thoát của Ngài chủ xướng.

Sau đây chúng tôi sẽ giới thiệu một số kinh luận mà đức Phật có đề cập đến vấn đề Niết-bàn của Tiểu thừa và Đại thừa.

1- Niết-bàn theo quan điểm Tiểu thừa:

Dưới đây là một vài định nghĩa và mô tả về cảnh giới Niết-bàn được tìm thấy trong các nguyên bản Pāli:

Niết-bàn ở đây được đức Phật quan niệm như là sự chấm dứt, vứt bỏ, chối từ, thoát khỏi, rút ra một cách rất ráo của chính dục vọng, đức Phật dạy:

“Đây là sự chấm dứt rất ráo của chính dục vọng: vứt bỏ nó, chối từ nó, thoát khỏi nó, rút ra khỏi nó”. Mhv. P.10; SV. P. 421 (sđd, tr. 28)

Và chỗ khác đức Phật dạy:

“*Sự im bất của mọi sự vật bị giới hạn, sự dứt bỏ mọi xấu xa, sự diệt “dục vọng”, sự giải thoát chám dứt, Niết-bàn*” SI, p. 136 (sđd, tr. 29). Ở đây, Niết-bàn được đức Phật xem như là sự im bất của mọi sự vật, sự vật bỏ mọi thứ xấu xa, diệt dục vọng, đó chính là giải thoát, Niết-bàn.

Chỗ khác, đức Phật dạy:

“Hỡi các Tỳ-kheo, thế nào là cái tuyệt đối không bị giới hạn (Asamkhata)? Đây là, này các Tỳ-kheo, sự diệt tắt của ham muốn (ràgakkhayo), sự diệt tắt của hận thù (dosakkhayo), sự diệt tắt của vọng tưởng (mohakkhayo). Này các Tỳ-kheo, đây gọi là cái tuyệt đối”. SIV, p. 359 (sđd, tr. 29). Ở đây, đức Phật bảo các Tỳ-kheo về cái tuyệt đối không bị giới hạn, đó chính là sự diệt tắt các thứ ham muốn, hận thù, vọng tưởng, đó chính là cái tuyệt đối Niết-bàn.

Ở chỗ khác đức Phật dạy:

“*Này Ràdha, sự tiêu tan của dục vọng là Niết-bàn*” SIII, p. 190 (sđd, tr. 29). Niết-bàn ở đây chính là sự tiêu tan của dục vọng. Và ở chỗ khác đức Phật dạy các Tỳ-kheo:

“Này các Tỳ-kheo, dù có những pháp (sự vật) bị giới hạn hay không bị giới hạn, trong số ấy pháp giải thoát (viràga, thoát khỏi dục vọng) là cao cả nhất. Ấy nghĩa là giải thoát khỏi kiêu mạn, trừ diệt lòng tham, nhổ gốc rễ sự trói buộc (hệ phược), cắt đứt sự tiếp tục, diệt hẳn dục vọng, giải thoát, chám dứt, Niết-bàn”. A (PTS) II, p. 34 (sđd, tr.29). Ở đây đức Phật lại dạy dù

là pháp bị giới hạn hay không bị giới hạn thì pháp nào giải thoát khỏi dục vọng thì pháp giải thoát cao cả nhất đó chính là Niết-bàn. Cũng ở nơi khác đức Phật dạy:

“Sự từ bỏ, phá tan dục vọng và lòng tham ái đối với ngũ uẩn: đây là sự chấm dứt dukkha” MI (PTS), p. 191 (sđd, tr. 29). Ở đây đức Phật lại đề cập đến sự chấm dứt khổ, sau khi hành giả từ bỏ, phá tan dục vọng và lòng tham đối với năm thủ uẩn.

Cuối cùng, nói đến Niết-bàn, đức Phật dạy:

“Hỡi các Tỳ-kheo, có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn. Nếu không có cái không sinh, không tăng trưởng và không bị giới hạn, thì sẽ không có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn. Bởi vì có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn, cho nên có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn”. Ud, p. 129 (sđd, tr. 29). Ở đây đức Phật dạy có cái không sinh, không tăng trưởng, không bị giới hạn. Chính nhờ những cái này mà có lối thoát cho cái sinh, cái tăng trưởng và bị giới hạn. Đó chính là Niết-bàn bất sinh, bất diệt, bất tăng, bất giảm của con đường trung đạo giải thoát. Và tiếp theo đó, đức Phật dạy:

“Ở đây không có chỗ cho bốn đại: đất, nước, gió, lửa; những khái niệm về dài, rộng, thô, tế, xấu, tốt, danh và sắc (danh từ và hình dáng) đều hoàn toàn bị phá hủy, không có đời này hay đời sau, không có đến hay đi, không có tử hay sinh, không có đối tượng giác quan.” Ibid, p. 128. DI, p. 172 (sđd, tr. 29). Mọi phủ định được đức Phật dùng ở đây cốt là để dẹp mọi thứ kiến chấp thuộc vọng tưởng điên đảo phân biệt của chúng

sinh. Vì theo đức Phật mọi sự hiện hữu có được của tất cả những pháp trên đều phát xuất từ nhân duyên sinh khởi mà hiện hữu; chính vì chúng hiện hữu do nhân duyên sinh khởi nên tự tánh của chúng là không và hiện tướng của chúng cũng vì thế mà là huyền tướng không thật có.

Qua những bản kinh luận đề cập về Niết-bàn được đức Đạo sư diễn đạt bằng những từ ngữ phủ định như vậy, nên có nhiều người đã có một quan niệm sai lầm rằng Niết-bàn của Phật giáo là một chủ trương tiêu cực, đưa đến sự tự hủy diệt. Nhưng thật sự Niết-bàn qua ngôn ngữ văn tự được đức Phật dùng những phủ định để chỉ cho nó, qua đó họ cho rằng đức Phật chủ trương tiêu cực hay đoạn diệt ngã, thì rõ ràng là không hiểu gì về tinh thần giải thoát của đức Phật cả. Sở dĩ đức Phật dùng từ ngữ phủ định như vậy để biểu trưng cho Niết-bàn là vì sợ chúng sanh sẽ hiểu lầm việc xác định Niết-bàn là như thế này, là như thế kia rồi khiến người ta chấp chặt vào đó thì sẽ đi ngược lại con đường giải thoát của Ngài, nên phải phương tiện dùng thể phủ định để diễn tả một Niết-bàn như vậy. Hơn nữa phủ định không có nghĩa đưa đến tự hủy diệt ngã; vì theo đức Phật, chúng sanh đâu có ngã thật sự mà hủy diệt. Nếu đã không có ngã thì hủy diệt cái gì? Ở đây có sự hủy diệt đi chăng nữa là hủy diệt vọng tưởng điên đảo, của ý niệm sai lầm về ngã mà thôi. Và sẽ không đúng khi có người bảo rằng Niết-bàn là tiêu cực hay tích cực. Vì những ý tưởng “tiêu cực” hay “tích cực” cũng chỉ là tương đối, thuộc trong lãnh vực đối đãi nhau. Trong khi Niết-bàn theo đức Phật như là một chân lý thực tại

tuyệt đối, nó vốn ở ngoài Nhị nguyên và tương đối để chúng ta tư duy và tìm hiểu bằng vào thường nghiệm của chúng ta.

Thông thường theo luận lý hình thức phủ định chúng luôn mang bộ mặt tiêu cực, nhưng ở đây, nhất là đối với cảnh giới Niết-bàn đức Phật không ngụ ý chỉ một trạng thái tiêu cực, mà hơn thế nữa chúng chỉ cho trạng thái tích cực nhất có được. “Danh từ *Pāli* hay *Sanskrit* như để chỉ sức khỏe là *ārogya*, một danh từ phủ định, có nghĩa là “*không có bệnh hoạn*”. Nhưng *ārogya* (sức khỏe) không chỉ một tình trạng tiêu cực. Danh từ “*Bát tử*” (Skr. *Amita* hay *Pāli Amata*) cũng là một đồng nghĩa Niết-bàn, là phủ định, nhưng nó không chỉ một tình trạng tiêu cực mà còn ngược lại là tích cực hơn. Sự phủ nhận những giá trị phủ định không phải tiêu cực. Một trong những tiếng đồng nghĩa của Niết-bàn ai cũng biết đến là **giải thoát** (*Pali: Mutti*, Skt: *Mukti*). Không ai nói rằng giải thoát là tiêu cực.” (sđd, tr. 29).

Trong kinh Phân Biệt Giới *Dhātuvibhanga* (kinh 140) của bộ *Majjhima-nikāya* (Trung Bộ kinh), đã được đức Phật thuyết cho *Pukkusāti*, người mà đức Phật gặp trong một chòi tranh của người thợ gốm vào một đêm yên tĩnh. Ta có thể có một ý niệm về Niết-bàn như Chân lý tuyệt đối. Và ở chỗ khác đức Phật dùng hán danh từ Chân lý thay thế chữ Niết-bàn: “***Ta sẽ dạy các người chân lý và con đường đưa đến chân lý***” SV (PTS), p.369. (sđd, tr. 30). Ở đây, nhất định chân lý có nghĩa là Niết-bàn.

Như vậy, chân lý tuyệt đối theo đức Phật là không có bất cứ cái gì gọi là tuyệt đối trên thế gian này, tất cả đều tương đối,

bị giới hạn ràng buộc và vô thường; chúng không có một bản thể nào bất biến, vĩnh viễn, tuyệt đối như bản ngã, linh hồn hay *Atman* ở trong hay ở ngoài. Đó gọi là chân lý tuyệt đối. Sự thực hiện chân lý ấy, kinh qua thấy biết sự vật như thật, không có vọng tưởng phân biệt hay si mê (vô minh - *avijjā*), là sự dập tắt dục vọng và sự diệt trừ hoàn toàn mọi thống khổ, đó chính là Niết-bàn theo một số kinh luận được rút ra từ những quan niệm của các nhà Tiểu thừa.

2- Niết-bàn theo quan niệm của Đại thừa:

Ở đây, quan điểm Niết-bàn của Đại thừa không khác với quan điểm Niết-bàn của Tiểu thừa trên chiều tuyệt đối; nhưng trên mặt sự tương sinh diệt của tương đối thì có sự sai biệt trên căn cơ cảm thụ và thủ đắc nên Niết-bàn theo đó cũng trở thành mâu thuẫn nhau trên quan điểm qua các bộ phái phát triển sau này. Ngay như những bản kinh chúng tôi đã dẫn trên của hệ thống kinh tạng Pāli khi đức Đạo sư dạy về Niết-bàn hay chân lý tuyệt đối thì sự thực hiện chân lý hay Niết-bàn ấy phải kinh qua thấy biết sự thật như thật, không bị lệ thuộc vào vọng tưởng điên đảo phân biệt si mê. Do đó Niết-bàn cũng tùy thuộc vào quan điểm, tùy thuộc vào cái nhìn của chúng ta theo chủ quan hay khách quan. Quan điểm này đã được Bồ-tát Long Thọ xiển dương trong *Trung quán luận*, triển khai từ những tư tưởng được tìm thấy trong những nguyên bản khởi nguyên của Phật giáo mà ta vừa vấn tắt bàn đến như “Bất sinh, bất diệt”, “Giải thoát”, “Chân lý tuyệt đối” hay như “Giữa sinh tử và Niết-bàn không sai khác” đã được ghi lại trong *Pāli* tạng hay trong Hán tạng thuộc các bộ phái phát triển sau này. Có nghĩa

là, Niết-bàn không ở đâu xa mà Niết-bàn ở ngay trong cõi Ta-bà này, ngay trong ba cõi này, như kinh *Rohitassa* (Tăng chi 1) tương đương với trong kinh 1307 (Tập A Hàm) thuộc Hán tạng đã dạy: “*Tại chỗ nào, bạch Thế Tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (bất diệt), không có sanh khởi (bất sanh), chúng con có thể đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?*”. Đức Phật trả lời :

“*Này Hiền giả, ta tuyên bố rằng: tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ đời này, không có khởi đời khác, thời không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mấy tấc này, với những tướng, những tư duy của nó, ta tuyên bố về thế giới tập khởi, thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.*”

Niết-bàn sẽ hiện hữu ngay trong cõi này, ngay trong xác thân này, nếu ai giải thoát được mọi trói buộc đau khổ của tập khởi, của đoạn diệt, bằng cách không khởi tâm điên đảo, phân biệt chấp trước đối với cuộc sống, thì người đó sẽ đạt được Niết-bàn ngay trong cuộc sống này. Chính vì không hiểu rõ như vậy cho nên những gì đức Phật đã phương tiện dạy cho chúng ta con đường đi đến giải thoát, thì họ đã biến chúng thành con đường nô lệ trói buộc.

Niết-bàn cùng thế gian

Không có tí phân biệt

Thế gian cùng Niết-bàn

Cũng không tí phân biệt.

(Trung quán luận, phẩm quán Niết-bàn)

THÍCH ĐỨC THẮNG

Về Năm uẩn nhân duyên, tướng của chúng đứng về mặt dụng mà nói, thì chúng là tướng sanh diệt biến đổi liên tục qua lại, và gọi chúng là thế gian. Nhưng đứng về mặt tánh mà nói, thì cứu cánh của chúng là Không, Tịch diệt, không chấp thủ, đó là Không tướng. Ở đây, vì tất cả các pháp chẳng sanh, chẳng diệt cho nên thế gian cùng Niết-bàn không có sự phân biệt và ngược lại Niết-bàn cùng thế gian cũng không có sự phân biệt nào. Lại nữa,

*Thật tế của Niết-bàn,
Cùng thật tế thế gian;
Cả hai thật tế đó,
Không mảy may sai biệt.*

(Trung quán luận, phẩm quán Niết-bàn)

“Cả hai thật tế Niết-bàn và thế gian, không có bất cứ mảy may sai biệt nào cả. Vì sao? Vì khi chúng ta tìm kiếm thật tế cứu cánh của chúng, thì cứu cánh của chúng là bình đẳng. Do đó, mọi tìm kiếm đều không thể đạt được, chỉ vì chúng không có bất cứ mảy may sai biệt nào.” (Đoạn này chúng tôi trích lại bài viết của chúng tôi về Niết-bàn đã đăng trong Tập San Nghiên Cứu Phật Học Thừa thiên-Huế số 1)

Hơn nữa, Niết-bàn không phải là kết quả tự nhiên của sự dập tắt dục vọng. Niết-bàn không là kết quả của cái gì hết. Vì nếu Niết-bàn mà chúng ta hiểu như là một kết quả thì chúng mâu thuẫn với Niết-bàn là bất sinh, bất diệt. Nếu Niết-bàn là một kết quả do diệt trừ dục vọng, hay dập tắt dục ái để cho ra kết quả, thì kết quả này rõ ràng nó phải được phát sinh bởi một

nguyên nhân. Vậy thì Niết-bàn đã trở thành “bị phát sinh” và “bị giới hạn” bởi những lệ thuộc khác của các pháp hữu vi sinh diệt thì sẽ mâu thuẫn với tư tưởng giải thoát. Như vậy Niết-bàn không phải là tác nhân cũng không phải là thọ quả. Niết-bàn cũng không phải là một phát sinh như một trạng thái thần bí, tâm linh, tinh thần nào đó, như Thiền (*dhyàna*) hay định (*samàdhi*) chẳng hạn. **Sự hiện hữu của Chân lý, sự hiện hữu của Niết-bàn** có được là nhờ chúng ta phải thực chứng bằng vào tự thân thấy nó, thực hiện nó. Đó chính là sự sống giải thoát tự tại xa lìa mọi sự trói buộc, xa lìa mọi giới hạn của sinh, già, bệnh, chết,... xa lìa dục ái, xa lìa tất cả mọi thứ vọng tưởng điên đảo phân biệt chấp trước của chúng ta đối với cuộc sống, là có một con đường đưa đến sự thực hiện Niết-bàn qua sự thể hiện tự tại giải thoát không có bất cứ một bản ngã nào xen vào để làm chủ. Con đường thể hiện đó chúng tôi tạm gọi là Niết-bàn, hay còn gọi là con đường Trung đạo. Nhưng Niết-bàn không phải là kết quả của con đường ấy. Chúng ta có thể đi đến Niết-bàn kinh qua một con đường Trung đạo, nhưng Niết-bàn không phải là kết quả, không phải hậu quả của con đường Trung đạo, mà Niết-bàn chính là con đường Trung đạo, con đường Trung đạo chính là Niết-bàn khi sự thể hiện, sự hiện hữu của chúng kinh qua lối sống vô phân biệt của tự tại giải thoát. Bạn có thể thấy ánh sáng, nhưng ánh sáng không phải là kết quả của sự thấy, mà chính chúng không phải là hai và cũng không phải là một.

Thông thường chúng ta có những nhận thức sai lầm về một thứ Niết-bàn nào đó có thể đạt được để chúng ta thủ đắc và

vì vậy thường có những câu hỏi như có gì ở sau Niết-bàn? Câu hỏi như vậy trở nên xa vời không tưởng, chỉ vì họ đã hiểu lầm là có một Niết-bàn để thủ đắc nên họ nghĩ rằng đằng sau chúng phải có một cái gì để chúng ta nhận được! Nếu chúng ta hiểu và nghĩ như vậy thì thật là sai lầm, vì trước hết Niết-bàn là Chân lý Tối hậu, tức là chân lý sau cùng không có gì sau nó. Nhưng nếu là sau cùng, là tối hậu, thì rõ ràng không thể có gì ở đằng sau nó cả. Sau nữa, nếu thật sự có một cái gì ở sau Niết-bàn thì chính cái đó (cái mà chúng ta đã quan niệm bằng vào sự thủ đắc) chứ không phải Niết-bàn, hay chân lý Tối hậu gì hết. Điều này quá rõ ràng như khi Sa-môn tên *Rādha* đặt câu hỏi ấy với đức Phật dưới một hình thức khác, nhưng cùng ý nghĩa là ở đằng sau của Niết-bàn còn có một cái gì đó bằng vào tinh thần hay vật chất mà chúng ta muốn đạt đến để chiếm hữu như: “*Niết-bàn là để dùng vào một mục đích gì?*” Câu hỏi này đặt ra một ví dụ, giả thiết có một mục đích nào đó hay một cứu cánh nào cho một Niết-bàn để tìm hiểu hay chiếm hữu nó. Cho nên đức Phật muốn đánh tan mọi ý nghĩa sai lầm về một Niết-bàn nào đó có thể nắm bắt và chiếm hữu được mà thủ lợi, vì vậy nên Ngài trả lời:

“Này *Rādha*, câu hỏi ấy không nhằm chỗ. Người ta sống đời thánh thiện với Niết-bàn như là sự thể nhập cuối cùng vào chân lý tuyệt đối, như mục đích của đời sống ấy, như cứu cánh tối hậu của nó.” (S III (PTS), p. 189. sđđ, trang. 31)

Những phủ định trên về năm uẩn là vô ngã đã nảy sinh ra những nạn vấn hỏi thông thường khác như: Nếu không có ngã, không có *ātman*, thì ai sẽ là người để thực hiện Niết-bàn, ai là

người đạt Niết-bàn, ai là người nhập Niết-bàn? Ở đây, vì chúng ta, những hữu tình chúng sanh đang sống trong vọng tưởng điên đảo phân biệt chấp trước nên có một cái ngã hiện hữu, một cái ta hiện hữu, một cái ātman hiện hữu; cũng từ cái ngã cái ta, cái ātman hiện hữu này nên mới có một cái Niết-bàn để chúng ta thủ đắc, để chúng ta đạt tới, để chúng ta nhập vào! Trước hết, chúng ta cũng căn cứ vào những hiện hữu mà chúng ta đang sai lầm bảo rằng chúng là có thật: Từ ngã tác nhân đến ngã thọ quả (Niết-bàn) theo quan điểm thực hữu của chúng ta để bàn thi: Ai đang suy nghĩ bây giờ, nếu bảo rằng không có ngã? Như trong phần thứ nhất khi bàn về ngũ uẩn, chúng ta đã thấy rằng chính tâm ý là cái đang suy nghĩ, nhưng không có người suy tư ở đằng sau tư tưởng và không có cái ngã nào khác đằng sau sự thực chứng. Chính không có người tư duy sau tư tưởng và không có cái ngã nào đằng sau sự thực chứng đã nói lên sự sai lầm trong nhận thức của chúng ta về một cái ngã và cái Niết-bàn thực hữu để có người đạt Niết-bàn, có Niết-bàn thực hữu cho con người đạt đến. Trong khi bàn về nguồn gốc của đau khổ ở trên, chúng ta thấy rằng bất cứ cái gì: người, vật hay một tập thể. Nếu nó có bản chất sinh ra hay hình thành, thì trong chính nó có luôn bản chất, và mầm mống của sự chấm dứt, hay sự hủy diệt, điều này đã được đức Đạo sư dạy cho chúng ta trong sự thật thứ nhất khi bàn về khổ. Theo Ngài thì khổ, sanh tử, luân hồi vốn đã có bản chất của sự sinh khởi, nên chính nó cũng mang bản chất của sự hủy diệt. Chính nguồn gốc trực tiếp phát sinh ra đau khổ là do “dục ái” (*tanhā*), và nếu muốn nó chấm dứt thì phải nhờ huệ (*Pannā*, Bát-nhã). Nhưng “dục” và “huệ” cả hai đều ở trong ngũ thủ uẩn, như chúng ta đã thấy đức

Đạo sư đã phân tích ở trước. Sự sinh khởi và hủy diệt luôn ở trong nhau nhờ vào luật tắc vô thường, nên bản tính sinh diệt của chúng được hiện rõ qua sát-na sinh diệt nếu là nhanh, và nếu là chậm thì được thể hiện qua phân đoạn sinh diệt trong một kiếp người từ sinh ra cho đến tử. Bởi vậy cho nên, đức Đạo sư đã từng dạy đệ tử của mình qua lời nói danh tiếng: **“Chính ngay trong thân này, ta nói có thể giới, và con đường đưa đến sự chấm dứt của thể giới.”** (A. (Colombo, 1929), p.218, sđd, trang: 32) Như vậy qua đây, đức Đạo sư cho chúng ta thấy rằng, Tứ đế (bốn sự thật) được tìm thấy trong Ngũ uẩn, ngay trong ta, trong chính mỗi người. Ở đây, ngũ thủ uẩn mang cả hai bản chất sinh khởi và hủy diệt (qua những lời dạy trên, danh từ “thể giới” (*loka*) được dùng để thay cho danh từ đau khổ). Như vậy, rõ ràng đức Đạo sư đã xác nhận rằng không có một quyền năng nào bên ngoài chính ta hay mỗi con người chúng ta phát sinh ra nguyên nhân và sự chấm dứt đau khổ của chính chúng ta, mà là do chính ta, mỗi người chịu trách nhiệm về sự phát sinh và hủy diệt này.

Và để tránh đi những sai lầm trong cách nhận thức về Niết-bàn như là một thế giới nào đó: hoặc có một nơi nào đó ở nơi đây, hoặc ở ngoài ba cõi, hoặc nơi một thế giới nào khác, để rồi từ đó tưởng tượng ra một thế giới tốt đẹp nào đó đang hiện hữu cần phải tìm kiếm và đạt đến để được an vui sung sướng. Đó là những từ ngữ thông thường như **“Đức Phật nhập vào Niết-bàn hay, bát Niết-bàn”** (*Parinirvāna*). Từ ngữ mà chúng ta thường gặp trong lúc đọc hay tụng kinh văn: **“nhập Niết-bàn”** không có gì tương đương trong nguyên ngữ của

Parinirvāti tiếng Phạn hay *parrinippāti* tiếng *Pāli*. Không có nghĩa là “**Nhập Niết-bàn sau khi chết**”; mà có nghĩa là mọi thứ phiền não chấp trước của thế gian vắng bật không còn nữa, tức chỉ vô lậu giải thoát; điểm chủ trương chính của các nhà Đại thừa về Niết-bàn là chỉ cho một sự thật, đó là Niết-bàn hay pháp giới. Khi một cá nhân nào đó chứng ngộ mình là sự thật, sinh tử không khác với Niết-bàn thì cá nhân đó trở thành hoàn thiện giác ngộ. Tâm trí không còn vọng tưởng điên đảo phân biệt một cách mê mờ nữa về vật chất và kể cả cảm thọ nhận thức. Chúng ta sẽ chứng được trạng thái trong đó mình và mọi vật không có sự phân biệt ngăn cách, và không khác với sự tuyệt đối. *Parinibbuto* của *Pāli* chỉ có nghĩa là “hoàn toàn đi mất” “hoàn toàn thôi tắt” hay “hoàn toàn diệt” bởi vì Phật hay A-la-hán không còn sinh tử sau khi chết, nên không bị lệ thuộc trôi buộc vào vô minh vọng tưởng điên đảo của chúng sanh nữa.

Từ những định nghĩa trên nên có những câu hỏi như: Cái gì xảy ra cho Phật hay một vị A-la-hán sau khi chết, bát Niết-bàn? Những câu hỏi như vậy thuộc loại những câu hỏi không được đức Đạo sư giải đáp (bất khả thuyết, *avyākata*). Chính Ngài cũng xác nhận rằng không có danh từ nào trong ngôn ngữ loài người để có thể diễn tả cái trạng thái gì có thể xảy ra cho một vị A-la-hán sau khi chết, nó là như thế nào? Như khi Ngài trả lời cho du sĩ *Parivràjaka*, tên là *Vaccha*, đức Phật bảo những từ ngữ như “**sanh**” hay “**bất sanh**” không thể dùng trong trường hợp A-la-hán sau khi qua đời. Vì những pháp ấy: Sắc, thọ, tưởng, hành, thức luôn có những từ-ngữ như “sinh” và “không sinh” đi theo, trong khi một vị A-la-hán, những thứ

này đã hoàn toàn bị tiêu diệt và bị bật hết gốc rễ, không bao giờ sinh khởi trở lại sau khi diệt độ.

Hình ảnh của một vị A-la-hán diệt độ được ví như một ngọn lửa đã tắt sau khi không còn thêm củ vào, hay ví với một ngọn đèn dầu đã hết. Trong những ví dụ này đức Đạo sư đã cho chúng ta thấy một cách rõ ràng rằng một ngọn lửa hay ngọn đèn đã tắt chính là chỉ cho con người chứ không phải Niết-bàn. Ở đây, “con người” gồm năm uẩn đã thực hiện Niết-bàn. Niết-bàn không bao giờ được so sánh với một ngọn lửa tắt hay một ngọn đèn tắt. Bởi vì ngọn lửa, ngọn đèn và con người là chỉ cho những pháp còn lệ thuộc vào, có sinh có diệt, bị luật vô thường chi phối, trong khi Niết-bàn vượt ra ngoài những hiện tượng tương đối đó. Niết-bàn vượt khỏi mọi ý niệm về nhị nguyên và tương đối. Vì nó vượt ra ngoài mọi khái niệm của chúng ta về thiện ác, phải trái, có không. Ngay đến danh từ “hạnh phúc” dùng để diễn tả Niết-bàn, ở đây cũng có một ý nghĩa hoàn toàn khác biệt không phải là một thứ hạnh phúc tầm thường của tình cảm do ái dục sinh ra. Hạnh phúc này chúng ta sẽ tìm thấy ý nghĩa của nó qua sự kiện đối đáp giữa tôn giả Xá-lợi-phất và *Udayi*. Một hôm, tôn giả Xá-lợi-phất bảo *Udayi*: “*Ồ bạn, Niết-bàn là hạnh phúc! Niết-bàn là hạnh phúc!*” Khi ấy *Udayi* liền hỏi: “*Nhưng này bạn Xá-lợi-phất, hạnh phúc nào có thể có, khi không có cảm giác?*” Câu trả lời của ngài Xá-lợi-phất vô cùng triết lý và vượt khỏi tầm hiểu biết thông thường: “*Chính sự không có cảm giác ấy mới là hạnh phúc.*” Vì ở đây hạnh phúc không phải được quan niệm như là một biểu cảm của một cảm giác tình cảm bình thường, của một hữu tình

chúng sanh, mà nó vượt ra ngoài trạng thái thường nghiệm của khổ đau và hạnh phúc mà chúng ta có được.

Do vậy, Niết-bàn cũng vượt ra ngoài mọi lý luận và phán đoán (*atakkàvacara*) tương đối. Dù chúng ta có đi vào trong những bàn cãi tư duy siêu hình đi nữa thì đó chỉ là một thứ tiêu khiển vô bổ của tri thức. Nói về Niết-bàn, Chân lý tối hậu hay Thực tại, chúng ta cũng sẽ không bao giờ hiểu được Niết-bàn với cách này, mà ngược lại chúng sẽ trở thành Niết-bàn của luân hồi sinh tử chứ không phải là Niết-bàn siêu nghiệm tự thân tác chứng của mỗi người. Bí mật của sự sống sẽ lộ diện khi hành giả thực hành con đường đưa đến diệt khổ thứ tư. Lúc này chúng ta liền thấy bí mật của sự sống, thực tại của mọi sự vật, đúng như thật chính nó. Khi bộ mặt thật chính mình đã được khám phá rồi, thì lúc đó là lúc chân lý được tìm thấy. Lúc này tất cả mọi sức mạnh quay cuồng phát sinh ra dòng sinh tử do phiền não vọng tưởng, điên đảo khuấy động sẽ tự nhiên trở nên vắng lặng và lúc này không thể tạo tác thêm nghiệp nào nữa. Bởi vì vọng tưởng điên đảo đã không còn nữa, không còn ham muốn sinh tử của dục ái nữa.

Thật ra trong giáo pháp, đức Phật đã phương tiện dùng hai hình thức Nhân quả và Duyên khởi, để một mặt đối trị về nhân quả tội phước, và mặt khác giải phóng những phương tiện đó qua duyên khởi để hoàn thành Trung đạo giả danh trở về Không tánh. Đó là con đường giải thoát thật sự như chính trong kinh Xà Dụ, hệ *Pāli* đã dạy: “*Chánh pháp còn buông bỏ hưởng chi là phi pháp*”. Đức Phật chưa bao giờ chủ trương lấy Hữu-Vô làm lập trường chính để đưa chúng sanh đến giải thoát cả,

mà Ngài chủ trương: **“Mọi vật đều không”** (*Sarvam sūnyam*) nhằm phủ định có và không của các pháp và xiển dương tự tánh Không, cũng là mở bày cho một hướng đi vượt thoát, đó là Trung đạo qua tướng giả danh. Chính vì Không này mà các nhà Tiểu thừa sau này đã quan niệm sai lầm về nó, để để ra một cái tự tánh thực hữu nào đó của các pháp, mà đi ngược lại chính quan điểm của đức Phật. Cũng chính vì muốn khôi phục lại con đường của đức Phật, ngài Long Thọ Bồ-tát mới viết ra bộ *luận Trung quán*, nhằm xiển dương con đường Trung đạo mà đức Phật đã từng đi, đã từng sống với nó. Ngài Long Thọ bảo cái Không ở đây không phải là cái không của không đối lập với cái có, mà là cái KHÔNG của :

Các nhân duyên sanh pháp

Ta nói tức là Không

Đó cũng là giả danh

Cũng là nghĩa Trung đạo.

(Trung quán luận, phẩm quán Tứ đế)

Ở đây, mọi vật đều Không, được quan niệm như là một cứu cánh để phá hủy tất cả mọi quan điểm sai lầm về các pháp. Qua đó, Bát Bất được Ngài sử dụng như là một phủ định tuyệt đối cho phương pháp luận của Ngài, nhằm triệt tiêu mọi chấp thủ có-không (nhị nguyên), vừa xây dựng lý duyên khởi hiện tướng qua Trung đạo giả danh để hiển Thể duyên khởi Tánh Không của chúng như trong bài kệ trên đã nói.

Người đã chứng ngộ Chân lý, Niết-bàn, chính là con người đang đi trên con đường hạnh phúc tại trần gian này.

Người ấy giải thoát khỏi mọi “thứ mặc cảm” và “ám ảnh”, mọi phiền não và lo âu làm cho mọi người điều đứng hoang mang. Giờ đây, người đã đang đi trên con đường Trung đạo, họ không hối tiếc quá khứ, cũng không mơ mộng về tương lai. Họ sống hoàn toàn trong hiện tại với tâm không còn phân biệt nhị nguyên tốt xấu, phải trái, thiện ác. Họ vui vẻ, hoan hỉ, thường thức sự sống thuần khiết, các giác quan đều khinh an, không còn lo lắng, bình an và thanh thoát. Vì họ giải thoát dục vọng, ích kỷ, hận thù, vô minh, kiêu căng, ngã mạn và tất cả mọi thứ “bất tịnh” xấu xa của con người mà họ đã có được từ những sai lầm do vọng tưởng điên đảo mang lại. Họ đã làm trong sạch, trở nên từ hòa, lòng thương yêu, từ bi, tử tế, thiện cảm, thông cảm và khoan dung tự nhiên biểu lộ một cách tự nhiên. Họ phục vụ kẻ khác một cách trong sạch nhất không mưu cầu và hậu ý, vì không còn nghĩ về mình. Họ không kiếm chác gì, tích chứa gì, ngay cả những gì thuộc tâm linh, bởi vì họ đã thoát khỏi ảo tưởng về ngã, và lòng khao khát “trở thành.” Nên giờ này cuộc sống trở thành thanh tịnh, ba nghiệp thân, khẩu, ý không là tác nhân của mọi thứ vọng tưởng điên đảo nữa, mà là một cuộc sống hoàn toàn mang bộ mặt mới của giải thoát và tự tại.

IV - SỰ THẬT VỀ CON ĐƯỜNG (*Marga-satya*):

Sự thật thứ tư là con đường trực tiếp đưa đến sự giải thoát chấm dứt khổ đau. Sự thật này là tác nhân giải thoát hiện tại đưa đến chấm dứt quả khổ gần hay xa trong tương lai theo luật tắc nhân quả biến dịch hay phân đoạn của xuất thế gian. Là

THÍCH ĐỨC THẮNG

con đường Trung Đạo (*Madhyamā-Paratipad*), tránh xa hai cực đoan tà chấp là chạy theo tìm kiếm hạnh phúc qua khoái lạc giác quan vật chất thấp hèn, thường nghiệm, không mang lại bất cứ lợi ích nào trong hiện tại cũng như tương lai sau đó, và tìm kiếm hạnh phúc qua hình thức khổ hạnh tự ép xác dưới nhiều hình thức khác nhau, vì sự tìm kiếm này cuối cùng cũng không thấy hạnh phúc đâu mà chỉ mang lại thân tàn ma dại, ảnh hưởng trực tiếp lên tinh thần buồn khổ chán chê mất tính tự chủ sáng suốt. Theo giáo thuyết A-hàm mà nói thì nhờ vào thực tiễn của con đường này mà chính đức Đạo sư đã xa lìa chủ nghĩa khoái lạc và khổ hạnh trong thực hành trước khi Ngài thành đạo. Đức Đạo sư với kinh nghiệm của chính mình, Ngài đã tìm ra Trung Đạo và nhờ vào chính nó mà hoàn thành trí tuệ giải thoát đưa đến Bồ-đề Niết-bàn. Đó chính là con đường trung đạo tám ngành, hay nói một cách chính xác hơn thì chân lý mười hai nhân duyên, nếu đem lý giải thì chính nhờ vào nó mà đức Phật đã xa lìa chủ trương thường kiến, chấp chặt vào ngã cho là một chủ thể sinh mệnh hữu tình chúng sanh luôn tồn tại; cùng xa lìa chủ trương đoạn kiến cho rằng sau khi chết hữu tình chúng sanh sẽ vĩnh viễn mất luôn không còn tồn tại nữa; hay xa lìa lập trường chủ trương tự nhiên trong những kiến giải của hữu kiến thế gian, cùng chủ trương chủ nghĩa hư vô cho rằng tất cả đều là không, không có gì hết của vô kiến mà tất cả mọi người vào lúc bấy giờ dùng bốn cách nhìn thiên kiến sai lệch này đối với nhân sinh và vũ trụ, trong lúc Ngài quán thuận và nghịch mười hai nhân duyên này. Đó gọi là chánh kiến của trung đạo quán. Trung Đạo này thường được diễn tả là Bát

chánh đạo (*āryāṣṭāṅgika-mārga*): tám con đường chân chính, bởi vì nó gồm có tám ngành, cũng có thể gọi là tám phạm trù:

1- Chánh kiến (*samyag-dṛṣṭi*): sự thấy biết chân chính, tức là thấy khổ đau về vật chất cũng như tinh thần là khổ đau, thấy sự tập khởi của khổ đau là sự tập khởi khổ đau, thấy sự diệt tận của khổ đau là sự diệt tận khổ đau, thấy con đường đưa đến sự diệt tận là con đường đưa đến sự diệt tận khổ đau; có nghiệp thiện ác, có quả báo nghiệp thiện ác, có đời này đời kia, có cha có mẹ, có chân nhọn đi đến nơi thiện, hướng thiện; đời này đời kia có thể tự giác ngộ, tự thân tác chứng thành tựu đạo quả giải thoát.

2- Chánh tư duy (*samyag-sankappa*): suy nghĩ chân chính, tức là có ý chí đúng, phân biệt đâu đúng đâu sai, hiểu biết nhớ nghĩ chính xác, tức là không có tham dục giác, sân nhuế giác và hại giác.

3- Chánh ngữ (*samyag-vāca*): lời nói chân chính, tức là lời nói đúng đắn, chân thật. Tức là không còn sử dụng những lời nói dối, lời nói hai lưỡi đâm thọc gây chia rẽ, lời nói thô ác xấu xa, lời nói thêu dệt thêm bớt không chính xác.

4- Chánh nghiệp (*samyag-kammanta*): còn gọi là chánh hạnh, là việc làm chân chính, tức là những hành động trong tạo tác đúng với Chánh pháp, xa lìa sát sinh, không cho mà lấy, cho đến việc tà hạnh, những giới chúng ta đã phát nguyện thọ trì.

5- Chánh mạng (*samyag-ājīva*): sự sống chân chính, tức là chúng ta bỏ lối sống mê tín sử dụng chú thuật cầu đảo...

theo tà mạng. Phải như pháp mà cầu y phục đồ ăn thức uống, giường nằm, thuốc men trị bệnh và tất cả những phương tiện tùy thân khác trong sinh hoạt hằng ngày.

6. Chánh tinh tiến (*samyag-vāyāma*): cố gắng chân chính, tức là luôn cố gắng nỗ lực trong việc chuyển ác thành thiện đối với cuộc sống: Nên phát nguyện đối với những điều ác đã phát sinh thì nên tìm cách tiêu diệt chúng, những điều ác chưa phát sinh thì không khiến chúng phát sinh, những điều thiện chưa phát sinh thì nên tìm cách khiến cho nó phát sinh ra, những điều thiện đã phát sinh rồi hãy tiếp tục làm cho nó tăng trưởng nhiều hơn nữa.

7- Chánh niệm (*samyag-satti*): nhớ tưởng chân chính, là ý nhớ nghĩ đến thân, thọ, tâm, pháp. Đó là bốn pháp mà chúng ta cần phải nhớ nghĩ đến, còn gọi là bốn niệm xứ.

8- Chánh định (*sammā samādhi*): tập trung chân chính, tức là xa lìa các pháp dục ác bất thiện để thành tựu bốn thiền từ sơ thiền đến tứ thiền.

Trong cuộc đời thuyết pháp độ sinh của đức Đạo sư qua bốn mươi lăm năm, Ngài luôn luôn tùy thuộc vào căn cơ trình độ hiểu biết của mọi chúng sinh hữu tình mà dùng con đường đưa đến sự diệt khổ đau tám ngành này mà theo đó giảng dạy cho đồ chúng của mình. Ngài giảng dạy chúng bằng những phương cách khác nhau và cách dùng dụng ngữ cũng khác nhau cho những người có trình độ hiểu biết cảm thụ khác nhau, tùy trình độ phát triển cho phù hợp với trình độ, mọi tầng lớp trong xã hội vào lúc bấy giờ. Nhưng tinh túy nội dung tư tưởng

giải thoát của nó vẫn nhất quán trong thuyết giáo của mình, hàng trăm ngàn bài thuyết giáo rải rác trong ba tạng giáo điển của Ngài, được chúng ta tìm thấy đều nói lên nội dung tư tưởng giải thoát của Bát Chánh Đạo, qua sự hoàn thiện tam vô lậu học Giới-định-tuệ trong mục tiêu làm trong sạch ba độc tham-sân-si bằng vào thanh tịnh hóa ba nghiệp thân khẩu ý, qua tám phạm trù được thể hiện trong cuộc sống.

Qua tám phạm trù hay tám ngành này, được phân bố theo chức năng của ba học trong việc tu tập đối với kỷ luật tâm linh những lời dạy của đức Phật. Như vậy, không nhất thiết là phải theo thứ tự từ một cho đến tám trong việc áp dụng thực hành theo thứ tự như trên. Chúng phải được thực hành phát triển gần như cùng lúc với nhau, càng nhiều càng tốt tùy theo khả năng căn cơ từng người một. Tất cả tám phạm trù này, chúng liên kết nhau và mỗi phạm trù hỗ trợ cho sự đào luyện những phạm trù khác.

Tám phạm trù này chúng được phân nhóm vào ba học Giới (*Sila*) Định (*Samādhi*) và Huệ (*Pannā*) thì chúng sẽ tùy thuộc vào đó mà mang ý nghĩa và giá trị của từng nhóm một.

Giới (*sila*) một kỷ luật phổ quát dành cho việc xây dựng tình yêu và tình thương xót đối với tất cả mọi sinh vật hữu tình chúng sanh đang hiện hữu, theo ý nghĩa nền tảng căn bản của giáo lý đức Phật. Đức Phật ban bố giáo lý từ bi của Ngài trong tu tập tự lợi và lợi tha như kinh *Đại Phương Đẳng* 24, T. 13, p. 0170b dạy: “*Bồ-tát Ma-ha-tát nào muốn thành tựu Chánh đẳng Chánh giác thì phải tu tập từ bi.*” Hay vì muốn lợi ích cho nhiều người, hạnh phúc cho nhiều người, do từ bi đối với

THÍCH ĐỨC THĂNG

thế gian, trong kinh *Ưu-bà-tắc giới* 7, T. 24, p. 1074c, đức Phật dạy: “*Này Thiện nam! Người trí nên phải quán sát như vậy: ‘Tất cả phiền não là oán lớn đối với ta. Vì sao vậy? Vì phiền não có khả năng tự phá mình và phá người. Vì nhân duyên này, nên ta phải tu tập tâm từ để vì lợi ích tất cả chúng sanh và vì muốn được hoàn thiện vô lượng pháp. Nếu có người nào bảo lìa từ bi mà có được thiện pháp thì việc này không nơi nào có!’*”

Theo đức Đạo sư, mỗi người chúng ta muốn hoàn thiện cho chính mình thì phải phát triển cả hai đức tính bi (*karuṇā*) và trí (*jñāna*) song song với nhau. Ở đây, ‘Bi’ tượng trưng cho trái tim biểu thị cho tình cảm, có nghĩa là chỉ cho lòng thương xót, yêu mến người và vật, sự tử tế với nhau, khoan dung độ lượng, nói chung chỉ cho lòng trắc ẩn đối với cái khổ của người khác mà khởi tâm muốn cứu khổ, trong khi ‘Trí’ tượng trưng cho khối óc thuộc về khía cạnh tri thức hiểu biết, đối với đạo lý tất cả mọi sự vật có khả năng đoán định phân biệt chuyện thị phi, chánh tà mà lựa chọn lấy bỏ, nên gọi là trí. Nếu chúng ta chỉ phát triển phần tình cảm mà quên đi phần tri thức lý trí, thì chúng ta dễ trở thành những kẻ ngu si tốt bụng không biết phân biệt được đâu là tốt xấu, việc gì nên làm và việc gì không nên làm! Trong khi nếu chúng ta chỉ phát triển khía cạnh tri thức lý trí mà bỏ quên tình cảm thì, chúng ta sẽ dễ trở thành một người trí có tim sắt đá không biết cảm thông thương xót rung động trước mọi người ngoài ta ra. Vì vậy muốn hoàn thiện một con người, người ta phải phát triển về cả hai mặt tình cảm và lý trí đồng đều. Đó là mục đích thăng hoa của lối sống theo đức Phật

qua luật tác nhân quả thế gian; trong đó trí huệ và từ bi liên quan mật thiết với nhau như ta sẽ thấy sau này qua ba vô lậu học, trong tiến trình tu tập thực hành đưa đến giải thoát đau khổ tùy theo trình độ căn cơ lệ thuộc về nhân quả hay duyên khởi.

I - GIỚI: Trong Giới, theo chúng tôi thì bao gồm năm phạm trừ chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm. Trong năm phạm trừ này thì ba phạm trừ đầu thuộc về điều thân nói chung, trong đó có thân và khẩu giới, nơi trực tiếp tạo ra nghiệp nhân để đưa đến kết quả báo nghiệp sau đó thuộc hệ nhân quả, thuộc hành vi đạo đức của lời nói và hành động, mà mọi người có thể nhận thấy được những hành vi cử chỉ cùng lời nói có đạo đức hay không đạo đức được thể hiện ra một cách rõ nét nhất, và cũng nhờ có những hành vi này mà chúng ta có thể đánh giá được ý hành của mỗi cá nhân được thể hiện qua chúng là thiện hay bất thiện, là đúng pháp hay không đúng pháp. Còn hai phạm trừ sau tức là Chánh tinh tấn, Chánh niệm thuộc về điều tâm (ý giới), trước khi vào Định thật sự.

Theo ba học thì chánh ngữ của khẩu thuộc về Giới, nếu miệng chúng ta không phát ra những lời nói dối trá; không phát ra lời nói vu khống, hay nói những lời có thể gây thù hằn, ghét bỏ, bất hòa, hay gây gỗ mạ lị giữa những cá nhân hay những nhóm người lẫn nhau; không nói lời thô lỗ, vô lễ, ác độc, thóa mạ; không nói lời mách lẻo, vô ích, xuân ngôn. Chúng ta cố gắng nhẫn nhịn, không nói những thứ ngôn ngữ sai quấy và độc hại ấy đối với những người chung quanh chúng ta khi giao

tiếp qua lời nói của cửa miệng, mà chúng ta chỉ dùng những thứ ngôn ngữ chân thật từ hòa dịu dàng, những từ ngữ thân thiện, khoan hòa, êm ái và nhã nhặn mà thuật ngữ đức Phật gọi là ái ngữ, có ý nghĩa và lợi ích thì ngay lúc đó miệng chúng ta không những trở nên trong sạch mà còn tỏa ra hương vị của từ bi và giải thoát mà chính ý chúng ta cũng thể hiện được sự trong sạch và hương từ bi thơm mát nữa. Từ đó khi chúng ta giao tiếp với nhau, mọi người sẽ không còn nói năng bừa bãi, cẩn thận đúng lúc và đúng chỗ. Trường hợp nếu không thể nói được những lời nói lợi ích cho nhau thì, tốt hơn nên giữ sự im lặng. Đó chính là những thể hiện của chánh ngữ qua giới trong lúc hành giả tu tập.

Giới học này không chỉ được giới hạn qua miệng (khẩu) của lời nói mà còn được giới hạn qua mọi hành vi tạo tác của thân nữa. Ở đây Chánh nghiệp thuộc về thân nhằm thể hiện những hành vi tạo tác tương ứng với đạo đức, khả kính và hòa nhã. Trong đó, đức Đạo sư khuyên chúng ta nên từ bỏ sự sát hại sinh mạng, sự trộm cắp; có làm có ăn bình đẳng trong sự nghiệp của mỗi người, tránh xa mọi sự tà dâm không có lợi cho chính gia đình mình và gia đình người khác trong hạnh phúc, trong một cuộc sống hòa nhã tương kính lẫn nhau trong một cộng đồng xã hội nhân bản. Khi mà thân chúng ta không hành động tạo tác những hành vi có hại cho mình, cho người, cho xã hội thì chúng ta nên tránh xa và ngược lại phóng sanh, giúp đỡ mọi người cả về vật chất lẫn tinh thần cùng tạo mọi sự an lạc hạnh phúc cho chính mình và xã hội. Đó gọi là tu tập Chánh nghiệp qua những hành vi và mọi tạo tác do thân mang lại sự

trong sạch hạnh phúc cho chính bản thân mình, mọi người cùng xã hội được thể hiện bên ngoài phát xuất từ ý chí thanh tịnh.

Ngoài những hành vi tạo tác do thân trực tiếp tạo ra như giết hại, trộm cắp, tà dâm của nghiệp, còn có những nghề nghiệp cũng từ tự thân mỗi người mang lại sự thiệt hại cho người khác, cho xã hội như sống bằng những nghề mê tín phù phép chú thuật, buôn bán khí giới, nước uống say sưa, độc dược, ma túy, giết hại súc vật, lừa dối v.v... mà đức Đạo sư gọi là lối sống theo tà mạng cũng được Ngài nhắc đến trong tám phạm trù đó là Chánh mạng. Ở đây, chúng ta phải sinh sống bằng một nghề nghiệp chính đáng, không tạo ra tội cho chính mình và không có hại cho người, vật.

Ba phạm trù này (Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng) của Bát chánh đạo thiết lập hành vi đạo đức cho mọi chúng sanh hữu tình trong việc thể hiện trực tiếp thanh tịnh hóa hai nghiệp thân khẩu. Ở đây, nếu nói theo ý nghĩa của thiên định trong mọi lúc mọi nơi thì ba phạm trù này thuộc điều thân trong mọi sự sinh hoạt, hoạt động hằng ngày mà giới là hình thức để chúng ta thể hiện hành vi đạo đức và luân lý trong Phật học, cốt khiến cho cuộc sống cá nhân và xã hội đầy hạnh phúc an lạc. Vì vậy, không thể có sự phát triển tâm linh sâu xa nào, nếu không có căn bản đạo đức này. Đó gọi là ba phạm trù thể hiện đạo đức trong việc thanh tịnh hai nghiệp thân khẩu của luật học, mà trong thiên học thì gọi là điều thân.

Kế đến là Kỷ luật Tâm linh (luật học) tức là phương pháp điều tâm (ý) (thiền học), trong đó bao gồm hai phạm trù Chánh tinh tiến, và Chánh niệm. Trong hai phạm trù này thuộc phạm

THÍCH ĐỨC THẮNG

vi ý chí tạo ra nghiệp nhân để dẫn đến nghiệp quả của chúng ta, tức chỉ cho đầu mối trực tiếp cho mọi sự tái sinh trong ba cõi luân hồi. Ở đây nói đến phạm vi nỗ lực của ý chí trong cả hai lãnh vực chỉ ác hành thiện. Chính Chánh tinh tiến là ý chí mạnh mẽ để ngăn ngừa những điều xấu ác chưa phát sinh thì không cho chúng phát sinh; trừ bỏ những điều xấu ác đã phát sinh; làm phát sinh những điều thiện chưa được phát sinh và nuôi dưỡng làm tăng trưởng những điều thiện đã phát sinh chính ngay trong cuộc sống của mỗi người trong chúng ta (phần này sẽ trình bày trong phần Tứ chánh cần). Để rồi từ đó chúng ta không những chỉ kiểm soát điều tâm ý của mình thôi mà còn tiến xa hơn nữa trong việc kiểm soát mọi hoạt động của thân qua những cảm giác và cảm thọ trong việc để ý, chú ý đến từng ý niệm.

Ở đây, Chánh niệm luôn luôn làm việc này, là lúc nào cũng biết rõ, ý thức một cách đầy đủ và chú ý về những hoạt động của thân xác (*kāya*); những hoạt động tâm ý (*citta*); những ý tưởng, tư tưởng, quan niệm về những sự vật (*dhamma*) và những cảm giác hay cảm thọ (*vedanā*) của chúng ta.

Đối với những hoạt động của thân xác, chúng ta phải nhận thức một cách rõ ràng về bất tịnh cùng sự hiện hữu và biến dịch của chúng theo nhân duyên trong cuộc sống của mỗi người.

Đối với những hoạt động của tâm thức, chúng ta phải ý thức và nhận thức rõ xem tâm mình có tham dục hay không, có thù hận hay không, có vọng tưởng si mê hay không, tâm ý chúng ta hiện đang phân tán hay tập trung v.v... phải biết rõ

ràng và chính xác như chính nó. Với cách thức như vậy, chúng ta bất cứ lúc nào cũng phải luôn có ý thức về mọi động tác của tâm ý, xem sự sinh và diệt của chúng như thế nào.

Đối với những ý nghĩ hay tư tưởng, quan niệm và các pháp người ta cần phải biết tính chất của chúng, chúng sinh diệt ra sao, phát triển như thế nào và bị tiêu diệt ra làm sao v.v...

Đối với những cảm giác, cảm thọ, chúng ta phải ý thức rõ ràng về tất cả những hình thái của chúng, nào là vui, khổ, hoặc không vui không khổ, chúng đã hiện hữu và biến dịch như thế nào theo định luật vô thường chi phối ở trong mỗi chúng ta (phần này sẽ được trình bày trong Tứ niệm xứ).

Đó là hai phạm trù điều tâm của Bát chánh đạo được phối hợp với Giới trong ba vô lậu học, trước khi đưa đến Định của ba vô lậu học của phạm trù Chánh định trong Bát chánh đạo.

II - ĐỊNH: Phạm trù thứ tám của Bát chánh đạo là Chánh định, phạm trù này đưa đến bốn Thiền-na (*dhyānā*). Trong sơ thiền, tất cả những pháp ác bất thiện của dục giới tuy đã lìa bỏ được không còn hiện hữu nữa, nhưng những cảm thọ hoan hỷ (hỷ) hạnh phúc (lạc) của dục giới, có giác có quán (có tâm có từ) cùng với vài hoạt động tâm lý phân biệt thô tế vẫn còn được duy trì trong đối trị. Cho đến nhị thiền thì giác và quán đã được đoạn trừ, tín căn được hình thành và tất cả mọi hoạt động tri thức đều bị loại bỏ, bên trong sự trong sạch, sự an tĩnh và nhất tâm được phát triển, chỉ có những cảm giác hoan hỷ (hỷ) hạnh phúc (lạc) vẫn còn được giữ lại. Đến tam thiền thì cảm giác

hoan hỷ hoạt động cùng hạnh phúc (lạc) ở nhị thiên biến mất, chỉ còn lại duy nhất có cảm giác hạnh phúc (lạc) vẫn tồn tại, trụ vào cảnh giới ‘hành xả’ không khổ không vui, cộng với sự khinh an thanh thoát của ý thức xuất hiện nhờ chánh niệm chánh tri. Cho đến tứ thiên thì cảm giác hạnh phúc khinh an không còn nữa, mọi cảm giác đều tan biến; chỉ còn lại ý niệm thuần tịnh.

Trong phạm trù này, tâm được huấn luyện, khép vào kỷ luật và phát triển nhờ bốn thiên-na của Chánh định mà có được tánh cảnh nhất tâm thuần tịnh.

III - TUỆ: Hai phạm trù còn lại Chánh tư duy và Chánh kiến biểu thị cho Trí huệ, sau khi đã nhờ điều hòa thanh lọc thân-tâm và nhờ bốn thiên-na đạt được tánh cảnh nhất như thanh tịnh như trên, chúng tôi đã trình bày theo phương pháp thanh lọc điều thân-tâm của hệ thống nhân quả, để rồi chúng sanh hữu tình chúng ta có được kết quả trí tuệ phát sinh nhờ vào những nhân tố tạo tác trước đó qua kỷ luật thanh lọc đào luyện tâm linh mà đức Đạo sư đã chỉ dạy. Ở đây Chánh kiến, chánh tư duy là hai phạm trù biểu thị cho lãnh vực trí tuệ.

Chánh kiến là sự thấy biết mọi sự đúng như thật, và chỉ có Tứ đế mới giải thích sự vật đúng như thật. Bởi vậy Chánh kiến là thấy, hiểu Tứ đế. Sự hiểu biết này phát xuất từ trí huệ cao cả nhất, thấy được thực tại tối hậu. Theo Phật giáo có hai thứ hiểu biết: Cái gì chúng ta thường hiểu biết thì cái hiểu biết đó gọi là tri thức, một trí nhớ nhờ vào tích trữ kinh nghiệm, một sự lãnh hội của tri thức về vấn đề nào đó tùy thuộc vào một vài chi tiết đã cho. Đây gọi là “cái hiểu biết tùy thuộc”

(*anubodha*). Nó chỉ là một cái hiểu biết cạn cợt trên mặt hiện tượng chứ không phải bản chất, không sâu sắc lắm. Sự hiểu biết sâu sắc thực sự đó chính là sự thâm nhập (*pativedha*), thấy biết sự vật ngay từ trong bản chất của nó mà không cần tên gọi hay nhãn hiệu, sự thâm nhập này chỉ có được khi tâm đã sạch mọi pháp ác bất thiện cấu bẩn và hoàn toàn phát triển nhờ thiền định mà có được.

Chánh tư duy chỉ những tư tưởng khước từ những vị kỷ xấu xa của chấp ngã chấp pháp ràng buộc, hay giải thoát tất cả những khổ đau từ thân miệng ý phát sinh, để hình thành bình đẳng tánh tướng trong ý tưởng về tình thương yêu vô ngã, và về bất bạo động, dàn trải ra khắp cả muôn loài. Những ý tưởng về sự giải thoát, tình yêu vô ngã và bất bạo động được nhóm họp và phát sinh về phía trí huệ. Điều đó chứng tỏ rằng trong trí huệ chân thật vốn có những đức tính cao cả này, và mọi tư tưởng về tham dục, sân hận, si mê, bạo động nói chung là các pháp ác bất thiện đều phát xuất và có mặt từ sự thiếu trí huệ trong mọi lãnh vực của đời sống như cá nhân và, xã hội, nên từ đó cá nhân, xã hội trở thành bất an, khổ đau xuất hiện.

Từ sự miêu tả sơ lược về Bát chánh đạo, ta có thể thấy rằng đây là một lối sống phải được mỗi người tuân theo, thực hành và phát triển trong sự phối hợp với ba vô lậu học. Nó là tự-kỷ-luật điều thân xác, điều lời nói và điều tâm (ý nghĩ), tự phát triển và tự thanh lọc để trở thành thanh tịnh. Sự phối hợp ở trên, chúng tôi căn cứ vào luật tắc nhân quả để hình thành nên có sự phối hợp sắp xếp có trước có sau như vậy; nhưng nếu đứng về mặt duyên khởi thì đúng là không có phạm trù nào hay

THÍCH ĐỨC THẮNG

ba vô lậu học có trước có sau, hay theo bất cứ một thứ tự sắp xếp nào hết, mà chúng tùy thuộc vào sự hiện hữu hiện quán mà trong cuộc sống và căn cơ của chúng ta mà hình thành và ở trong nhau. Ở đây, không dính líu gì đến đức tin, cầu nguyện, thờ phụng hay nghi lễ. Theo nghĩa này thì, không có gì có thể gọi là có tính cách tôn giáo thông thường mà nó là một phương pháp rèn luyện điều tiết thanh lọc thân tâm. Nó là con đường đưa chúng ta đến sự thực chứng chân lý rốt ráo tối hậu, dẫn đến mọi sự tự do hoàn toàn, hạnh phúc và bình an sau khi hoàn thiện tâm linh nhân bản về mặt đức và trí.

Ngoài ra, lý Tứ đế còn phân ra làm ba giai đoạn, mỗi giai đoạn có bốn hành tướng gọi là tam chuyển thập nhị hành tướng:

a) Lần chuyển ban đầu gọi là *Thị chuyển*: “Đây là sự thật về Khổ, đây là sự thật về sự tập khởi khổ, đây là sự thật về diệt khổ, đây là sự thật về con đường đưa đến sự diệt khổ.”

b) Lần chuyển thứ hai gọi là *Khuyến chuyển*: “Đây là sự thật về khổ chúng ta nên biết tất cả, đây là sự thật về sự tập khởi khổ chúng ta nên đoạn trừ, đây là sự thật về diệt khổ chúng ta nên chứng, đây là sự thật về con đường đưa đến diệt khổ chúng ta nên tu tập.”

c) Lần chuyển thứ ba gọi là *Chứng chuyển*: “Đây là sự thật về khổ Ta đã biết tất cả, đây là sự thật về sự tập khởi khổ Ta đã đoạn, đây là sự thật về diệt khổ Ta đã chứng, đây là sự thật về con đường đưa đến sự diệt khổ Ta đã tu tập.” Đó gọi là mười hai hành tướng.

Và như thế, cứ trong mỗi sự thật (đề) đều có ba lần chuyển thành mười hai hành tướng. Như vậy tất cả cộng lại là mười hai lần chuyển thành bốn mươi tám hành tướng. Ở đây, chúng ta dùng sự thật về khổ mà nói thì: “*Đây là sự thật về khổ*” chỉ cho “*Thị tướng chuyển*”, và “*Nên biết tất cả sự thật về khổ này*” là chỉ cho “*Chuyển tướng chuyển*”, còn “*Đã biết tất cả sự thật về khổ này*” là chỉ cho “*Chứng tướng chuyển*”. Đó là ba lần đức Đạo sư nói về ba lần chuyển về sự thật thứ nhất tức Khổ đế. Cũng vậy, trong ba đế còn lại như tập, diệt, đạo thì cũng lại chuyển mỗi đế cũng ba lần như vậy, cộng tất cả lại thành bốn mươi tám hành tướng. Trong ba lần chuyển này cứ theo thứ tự mà chúng ta phối hợp đối với kiến đạo, tu đạo và vô học đạo. Trong mỗi một lần chuyển như vậy có đầy đủ sự hiện diện bốn hành tướng của nhãn, trí, minh và giác. Như trong kinh *Chuyển pháp luân* của Luật tạng, Tứ phần quyển 32, đức Đạo sư đã dạy:

“Bốn Thánh đế. Thế nào gọi là Thánh đế? Là khổ Thánh đế, khổ tập Thánh đế, khổ tận Thánh đế, khổ xuất yếu Thánh đế.

Những gì gọi là khổ Thánh đế?

Sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thù ghét tụ hội khổ, ái biệt ly khổ, muốn điều gì không được là khổ. Nói một cách ngắn gọn, năm thạnh ám là khổ. Đó gọi là khổ Thánh đế. Lại nữa, khổ Thánh đế cần được biết thì Ta đã biết. Đây nên tu đạo tám chánh: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định.

Những gì là khổ tập Thánh đế?

Ái lạc vốn được phát sinh từ trước do duyên nơi ái và tương ưng với dục. Đó là khổ tập Thánh đế. Lại nữa, diệt khổ tập Thánh đế cần diệt thì Ta đã diệt và tác chứng, nên tu tám chánh đạo: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định.

Những gì là khổ tận Thánh đế?

Ái kia đã vĩnh viễn đoạn tận, vô dục, tịch diệt, xả, xuất ly, giải thoát, vĩnh viễn diệt tận, tịnh chỉ, không còn hang ổ. Đó gọi là khổ tận Thánh đế. Lại nữa, khổ tận Thánh đế cần được chứng đắc Ta đã tác chứng, nên tu tám chánh đạo: Chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định.

Những gì là khổ xuất yếu Thánh đế?

Con đường của Hiền thánh có tám chánh này: chánh kiến, chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh hạnh, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm và chánh định. Đó là khổ xuất yếu Thánh đế. Lại nữa, khổ xuất yếu Thánh đế này cần được tu tập thì Ta đã tu tập.

Khổ Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ, đắc chứng. Lại nữa, nên biết khổ Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã biết khổ Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh

giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ. Đó gọi là khổ Thánh đế.

Khổ tập Thánh đế đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, phát sinh trí, phát sinh giác, phát sinh minh, phát sinh thông, phát sinh huệ. Lại nữa, nên diệt khổ tập Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã diệt khổ tập Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Đó gọi là khổ tập Thánh đế.

Khổ tận Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, nên tác chứng khổ tận Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã tác chứng, khổ tận Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ.

Khổ xuất yếu Thánh đế này, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, nên tu khổ xuất yếu Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ. Lại nữa, Ta đã tu khổ xuất yếu Thánh đế, đối với pháp trước đây chưa từng được nghe, làm phát sinh con mắt, cho đến phát sinh huệ.

Đó là bốn Thánh đế. Nếu Ta không tu bốn Thánh đế này, với ba lần chuyển thành mười hai hành tướng, mà không biết như thật thì nay Ta không thành đạo Vô thượng chánh chơn. Song ta đối với bốn Thánh đế, với ba lần chuyển thành mười hai hành tướng, như thật đã biết, nên nay Ta thành đạo Vô thượng chánh chơn, không còn gì nghi ngờ.”

Tóm lại, bốn sự thật mà đức Đạo sư đã từng kinh qua chứng đắc và đem nó ra để dạy lại cho đồ chúng đệ tử, nên thực hành như chính Ngài nếu muốn thoát khỏi khổ đau.

Sự thật thứ nhất là **khổ đau**, đó là kết quả bản chất của chính sự sống mà chúng sanh hữu tình đang gánh chịu, nỗi khổ đau này, những buồn vui của nó chính trong cuộc sống của mỗi hữu tình chúng sanh về tâm và vật, chúng luôn luôn mang bộ mặt bất toàn giả tạm và không làm vừa lòng mỗi chúng ta, do vô thường và huyễn hóa. Về sự thật này, thì chúng ta phải hiểu và biết nó như một sự kiện như thật, một cách chính xác và đầy đủ (*parrinneyya*).

Sự thật thứ hai là **Nguồn gốc tập khởi của khổ đau**, tức chỉ cho nguyên nhân mọi thứ dục vọng, mọi khát khao của ái, và tương ưng với tất cả những đam mê xấu xa bất tịnh khác câu hữu với vô minh, đưa chúng ta đến kết quả đau khổ, trôi lăn trong sinh tử luân hồi ba cõi. Ở đây, chúng ta không những chỉ hiểu sự kiện này một cách như thật chính nó thôi, mà chúng ta còn phải nỗ lực từ bỏ, loại bỏ nó, bằng cách diệt trừ và nhổ nó tận gốc rễ (*pahàtabba*) để nó không còn là nguyên nhân trực tiếp đưa chúng ta đến hậu quả khổ đau, trong hiện tại và tương lai nữa.

Sự thật thứ ba là sự **Chấm dứt khổ đau**, đạt Niết-bàn, chân lý tuyệt đối, hay là thực tại tối hậu, là kết quả sau khi chúng sanh hữu tình thực hiện con đường trung đạo. Ở đây, việc thực hành của chúng ta là phải thực chứng nó (*sacchikàtabba*), bằng vào những nỗ lực cả thân và tâm trong việc thực hiện thanh tịnh hóa ba nghiệp.

Sự thật thứ tư là ***Con đường đưa đến thực chứng Niết-bàn***. Ở đây, chúng ta nói đến vấn đề con đường đưa đến thực chứng, tức là nói đến con đường thực hành qua Thánh đạo tám ngành, không chỉ hiểu biết về con đường, dù có thấu triệt bao nhiêu đi chăng nữa thì cũng không ích lợi gì. Trong trường hợp này, việc của chúng ta là phải đi theo con đường ấy và tuân giữ nó (*bhàvetabba*) về hai mặt thân và tâm, làm cho ba nghiệp thanh tịnh. Có như vậy, chúng ta mới đạt được mọi sự an lạc ngay trong cuộc sống này, mà không cần tìm đâu xa ngoài thế gian này. □

TỨ NIỆM TRỤ

(*catvāri smṛty-upasthānāni*)



Tứ niệm trụ là hành phẩm thứ nhất trong bảy hành phẩm của Ba mươi bảy phẩm đạo: Một là Tứ niệm trụ, hai Tứ chánh cần, ba Tứ như ý túc, bốn Ngũ căn, năm Ngũ lực, sáu Thất giác phần, bảy Bát chánh đạo. Ở đây, Tứ Niệm trụ Phạn ngữ gọi là *catvāri smṛty-upasthānāni*, Pāli gọi là *cattāro sati-paṭṭhānāni* còn gọi là tứ niệm xứ, tứ ý chỉ, tứ chỉ niệm, tứ niệm, thân thọ tâm pháp, nghĩa là Bốn phạm trừ thân, thọ, tâm và pháp là nơi để hành giả tập trung tâm niệm vào một trong bốn điểm này khi tu tập, với mục đích là đề phòng và, đình chỉ những tạp niệm vọng tưởng khởi lên. Đây là bốn loại phương pháp dùng để đạt chân lý trong pháp môn tu hành theo kinh điển Phật giáo Nguyên thủy mà đức Đạo sư đã chỉ dạy.

Hành giả lúc tu tập chỉ cần dùng tự tưởng thân mình cùng những cộng tướng khác mà quán sát thân này là bất tịnh, những nhận lãnh (thọ) là khổ, tâm mình luôn luôn không thường hay

thay đổi, và các pháp thì luôn không có ngã nó chỉ là một giả hợp. Vì sao hành giả phải quán sát như vậy? Vì chúng ta luôn bị bốn pháp này chi phối làm lệch lạc tư duy của chúng ta, nên lúc nào chúng ta cũng cho rằng thân này là trong sạch, mọi thứ thủ đắc có được của chúng ta đối với cuộc sống mang lại vui sướng khoái lạc hạnh phúc, tâm của chúng ta thì lúc nào cũng vĩnh viễn thường hằng bất biến và, các pháp giữa cuộc đời này là thật có, là ta là của ta. Từ những tư duy cố chấp lệch lạc như vậy đưa chúng ta đi đến những hành động tạo nhân nghiệp sai trái đưa đến quả khổ trong sinh tử luân hồi, nên để đối trị lại bốn thứ tà chấp điên đảo cho rằng thân là trong sạch, thọ nhận là khoái lạc, tâm là thường hằng, các pháp (tâm và vật) là hữu ngã, nên đức Đạo sư đã dùng bốn pháp quán thân là bất tịnh, thọ nhận là khổ, tâm là vô thường, pháp là vô ngã để phá trừ bốn thứ tà chấp điên đảo trên. Ở đây, niệm có nghĩa là chúng ta quán sát có trí tuệ (tuệ quán); trụ chỉ bốn nơi thân, thọ, tâm và, pháp phát sinh ra bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã. Khi hành giả dùng trí tuệ để quán sát, tức là tâm niệm chúng ta có thể đình chỉ trụ vào những chỗ này để tu tập.

Tứ niệm trụ tức chỉ cho:

1 . Thân niệm trụ (*Skrt: kāya smṛty-upasthānāni; Pāli: kaye kāyanuppassi viharati ātāpi sampajāno satimā.*) còn gọi là thân niệm xứ, tức là quán sát tự tướng của thân là bất tịnh, nhơ nhớp, và cùng lúc quán sát cộng tướng thân của chúng ta là vô thường là khổ đau, là không thật, là vô ngã để đối trị lại các bệnh chấp điên đảo cho là thanh tịnh.

2 . Thọ niệm trụ (*Skrt: vedanā-smṛty-upasthāna; Pāli: vedanāsu vedanānupassi viharati ātāpi sampajāno satimā.*) còn gọi là thọ niệm xứ, tức quán sát nguyên do đối tượng trong việc hân hoan mong cầu hưởng lạc sẽ sinh ra khổ đau ngược lại, và cũng đồng thời quán sát cộng tướng của nó là khổ đau, không thật hữu, để đối trị bệnh chấp diên đảo cho là lạc thú.

3 . Tâm niệm trụ (*Skrt: citta-smṛty-upasthāna; Pāli: citte cittānupassi viharati ātāpi sampajāno satimā.*) còn gọi là tâm niệm xứ, tức quán sát tâm thường mong cầu của chúng ta luôn sinh diệt vô thường biến đổi, và quán sát mọi cộng tướng của chúng cũng như vậy, để đối trị bệnh chấp diên đảo cho là thường hằng vĩnh viễn.

4 . Pháp niệm trụ (*Skrt: dharma-smṛty-upasthāna; Pāli: dhammesu dhammānupassi viharati ātāpi sampajāno satimā.*) còn gọi là pháp niệm xứ, tức là quán tất cả các pháp đều nương vào nhân duyên mà sinh khởi, nên sự hiện hữu của chúng là không có tự tánh, và tất cả những cộng tướng khác cũng được quán sát như vậy, để đối trị bệnh chấp ngã diên đảo.

Theo Trung A-hàm 24, (Đ. 1, tr. 582) thuộc Hán tạng thì gọi là kinh Niệm xứ chứ không gọi là Niệm trụ. Bốn niệm xứ là tên gọi khác của niệm trụ. Bốn niệm xứ là quán thân như thân, quán thọ như thọ, quán tâm như tâm và quán pháp như pháp.

Theo đức Đạo sư dạy thì:

Quán thân như thân là Tỳ-kheo khi nào đi thì biết mình đang đi, khi nào đứng thì biết mình đang đứng, khi nào ngồi thì biết mình đang ngồi, khi nào nằm thì biết mình đang nằm, khi

nào ngủ thì biết mình đang ngủ, khi nào thức thì biết mình đang thức, khi nào ngủ say thì biết mình đang ngủ say.

Biết rõ chính xác khi vào khi ra, khi co khi duỗi, khi cúi khi ngẩng, oai nghi chững chạc, khéo khoác tăng-già-lê và cầm bát; đi, đứng, ngồi, nằm, ngủ, thức, nói năng, im lặng đều biết rõ chính xác.

Khi sanh niệm ác bất thiện, liền niệm điều thiện để đối trị, đoạn trừ, tiêu diệt, tĩnh chỉ. Răng ngậm khít lại, lưỡi ấn lên khẩu cái, dùng tâm trị tâm, đối trị, đoạn trừ, tiêu diệt, tĩnh chỉ.

Niệm hơi thở vào thì biết niệm hơi thở vào, niệm hơi thở ra thì biết niệm hơi thở ra. Thở vào dài thì biết thở vào dài, thở ra dài thì biết thở ra dài. Thở vào ngắn thì biết thở vào ngắn, thở ra ngắn thì biết thở ra ngắn. Học toàn thân thở vào, học toàn thân thở ra. Học thân hành tĩnh chỉ thở vào, học khẩu hành tĩnh chỉ thở ra.

Hỷ lạc sinh do ly dục, thấm nhuần thân thể, phổ biến đầy khắp; biến trong thân thể không đâu không có. Như người hầu tắm, bỏ bột tắm đầy chậu, nước hòa thành bọt, nước thấm vào thân, phổ biến sung mãn, không đâu không có. Cũng vậy, Tỳ-kheo có hỷ lạc do ly dục thấm thấm thân thể, phổ biến đầy khắp; biến trong thân thể, hỷ lạc sanh nhờ ly dục không đâu không có. Tỳ-kheo có hỷ lạc nhờ định sanh, thấm thấm thân thể, phổ biến đầy khắp; biến trong thân thể, hỷ lạc nhờ định sanh không đâu không có. Cũng như suối trên núi, trong sạch không như, nước từ bốn phương chảy đến đổ vào tự nhiên, từ đáy suối, nước tự vọt lên, chảy tràn ra ngoài, thấm ướt cả núi, phổ biến đầy khắp, không đâu không có. Cũng vậy, Tỳ-kheo có

THÍCH ĐỨC THĂNG

hỷ lạc nhờ định sanh thắm nhuần thân thể, phổ biến đầy khắp; biến trong thân thể, hỷ lạc do định không đâu không có.

Tỳ-kheo có lạc do ly hỷ nhuần thắm thân thể, phổ biến đầy khắp; biến trong thân thể, lạc sanh do ly hỷ không đâu không có. Như các thứ sen xanh, hồng, đỏ, trắng sanh ra từ nước, lớn lên trong nước, ở dưới đáy nước, rễ, hoa, lá, cọng thảy đều thắm nhuần, phổ biến đầy khắp, không đâu không có. Cũng vậy, Tỳ-kheo có lạc do ly hỷ nhuần thắm thân thể, phổ biến đầy khắp, biến trong thân thể, lạc do ly hỷ không đâu không có.

Tỳ-kheo ở trong thân này được biến mãn với tâm thanh tịnh, ý giải, thành tựu an trụ; ở trong thân này tâm thanh tịnh không đâu không biến khắp. Như có một người trùm một cái áo rộng bảy hoặc tám khuỷu tay, từ đầu đến chân, thì khắp cả thân đều được phủ kín. Cũng vậy, Tỳ-kheo ở trong thân này với tâm thanh tịnh, không đâu không có.

Tỳ-kheo niệm quang minh tướng, khéo thọ trì, nhớ rõ điều niệm; như phía trước, phía sau cũng vậy; ngày cũng như đêm, đêm cũng như ngày; dưới cũng như trên, trên cũng như dưới. Như vậy tâm không điên đảo, tâm không bị ràng buộc, tâm tự sáng tỏ, không khi nào còn bị bóng đen che lấp.

Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, như người ngồi quán sát kẻ nằm, rồi nằm quán sát kẻ ngồi. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo tùy theo những chỗ trong thân, tùy theo tính chất tốt xấu từ đầu đến chân quán thấy thấy đều đầy đầy bất tịnh: ‘Trong thân này của ta có tóc, lông, móng, răng, da dày, da non, thịt, gân, xương, tim, thận, gan, phổi, ruột già, ruột non, lá lách, dạ dày, phân, não và não căn, nước mắt, mồ hôi, nước mũi, nước miếng, mù, máu, mỡ, tủy, đờm dãi, nước tiểu’. Như một cái bồn chứa đủ hạt giống, ai có mắt sáng thì thấy rõ ràng: ‘Đây là hạt lúa, hạt gạo, kia là hạt cải, cỏ, rau’. Cũng vậy, Tỳ-kheo tùy theo những chỗ trong thân, tùy theo tính chất tốt xấu, từ đầu đến chân, quán thấy thấy đều đầy đầy bất tịnh: ‘Trong thân này của ta có tóc, lông, móng, răng, da dày, da non, thịt, gân, xương, tim, thận, gan, phổi, ruột già ruột non, lá lách, dạ dày, phân, não và não căn, nước mắt, mồ hôi, nước mũi, nước miếng, mù, máu, mỡ, tủy, đờm dãi, nước tiểu’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo quán sát giới trong thân rằng: ‘Trong thân này của ta có địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới’. Như gã đồ tể mổ bò, lột hết bộ da, trải lên mặt đất, phân thành sáu đoạn. Cũng vậy, Tỳ-kheo quán các giới trong thân rằng: ‘Trong thân này của ta có địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo quán xác chết, mới chết từ một hai ngày đến sáu bảy ngày, đang bị quạ điều bươi mổ, sài lang cấu xé, hoặc đã hỏa thiêu, hay đã được chôn lấp, đang bị rửa nát hư hoại. Quán rồi tự so sánh: ‘Thân ta cũng thế, đều có những trường hợp này,

THÍCH ĐỨC THẮNG

không sao tránh khỏi’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo như từng thấy trong nghĩa địa, hài cốt xám xanh, rữa nát gần hết, xương vãi khắp đất. Quán rồi tự so sánh: ‘Thân ta cũng thế, đều có những trường hợp này, không sao tránh khỏi,’ Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo như từng thấy trong nghĩa địa, da, thịt, máu, huyết tiêu cả, chỉ còn xương dính gân. Quán rồi tự so sánh: ‘Thân ta cũng thế, đều có trường hợp này, không sao tránh khỏi’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo như từng trong nghĩa địa thấy xương rời từng đốt, rải rác khắp nơi, xương chân, xương đùi, xương đầu gối, xương bắp vế, xương sống, xương vai, xương cổ, xương sọ, mỗi thứ một nơi. Quán rồi tự so sánh: ‘Thân ta cũng thế, đều có những trường hợp này, không sao tránh khỏi’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy.

Tỳ-kheo như từng thấy trong nghĩa địa, xương trắng như vỏ ốc, xanh như lông chim bồ câu, đỏ như màu máu, mục nát bở vụn. Quán rồi tự so sánh: ‘Thân ta rồi cũng thế, đều có những trường hợp này, không sao tránh khỏi’. Tỳ-kheo khéo giữ tướng trạng tu quán, khéo nhớ điều niệm, cũng giống như vậy. Tỳ-kheo như vậy, những phương pháp quán trên là quán nội thân như thân; quán ngoại thân như thân; lập niệm tại thân,

có tri, có kiến, có minh, có đạt. Như vậy gọi là Tỳ-kheo quán thân như thân.

Quán thọ như thọ là Tỳ-kheo khi thọ nhận cảm giác lạc liền biết đang thọ nhận cảm giác lạc, khi thọ nhận cảm giác khổ liền biết đang thọ nhận cảm giác khổ, khi thọ nhận cảm giác không lạc không khổ liền biết đang thọ nhận cảm giác không lạc không khổ. Khi thân thọ nhận cảm giác lạc, thân thọ nhận cảm giác khổ, thân thọ nhận cảm giác không lạc không khổ; khi tâm thọ nhận cảm giác lạc, tâm thọ nhận cảm giác khổ, tâm thọ nhận cảm giác không lạc không khổ; cảm giác lạc khi ăn, cảm giác khổ khi ăn, cảm giác không lạc không khổ khi ăn; cảm giác lạc khi không ăn, cảm giác khổ khi không ăn, cảm giác không lạc không khổ khi không ăn; cảm giác lạc khi có dục, cảm giác khổ khi có dục, cảm giác không lạc không khổ khi có dục; cảm giác lạc khi không có dục, cảm giác khổ khi không có dục, cảm giác không lạc không khổ khi không có dục. Tỳ-kheo như vậy, quán nội thọ như thọ, quán ngoại thọ như thọ, lập niệm tại thọ, có tri, có kiến, có minh, có đạt. Như vậy gọi là Tỳ-kheo quán thọ như thọ.

Quán tâm như tâm là Tỳ-kheo có tâm tham dục thì biết đúng như thật có tâm tham dục, có tâm không dục thì biết đúng như thật là có tâm không dục. Khi có sân hay không sân, có si hay không si, có ô uế hay không ô uế, có hợp hay có tan, có thấp hay có cao, có nhỏ hay có lớn; tụ hay không tụ, định hay không định, giải thoát hay không giải thoát. Cũng như vậy, có tâm giải thoát thì biết đúng như thật có tâm giải thoát; có tâm không giải thoát thì biết đúng như thật là có tâm không giải thoát. Tỳ-kheo như vậy, quán nội tâm như tâm, lập niệm tại tâm, có tri, có kiến, có minh, có đạt. Như vậy là Tỳ-kheo quán tâm như tâm.

Quán pháp như pháp là Khi con mắt duyên sắc, sinh nội kết, nếu Tỳ-kheo bên trong thật có kết thì biết đúng như thật là bên trong có kết; bên trong thật không có kết thì biết đúng như thật là bên trong không có kết. Nội kết chưa sinh, bây giờ sinh, biết đúng như thật. Nội kết đã sinh và được đoạn trừ, không sinh lại nữa, biết đúng như thật. Với tai, mũi, lưỡi, thân và ý cũng giống như vậy. Khi ý duyên pháp, sinh nội kết, nếu Tỳ-kheo bên trong thật có kết thì biết đúng như thật là bên trong có kết, bên trong không có kết thì biết đúng như thật là bên trong không có kết, nội kết chưa sinh bây giờ sinh; biết đúng như thật nội kết đã sinh và đã được đoạn trừ, không sinh lại nữa, biết đúng như thật.

Bên trong thật có ái dục thì biết đúng như thật là đang có ái dục, bên trong thật không có ái dục thì biết đúng như thật là không có ái dục. Ái dục chưa sinh nay sinh, biết đúng như thật. Ái dục đã sinh và đã được đoạn trừ, không sinh lại nữa, biết đúng như thật. Với sân nhuế, thù miên, điệu hối và nghi cũng giống như vậy. Bên trong thật có nghi, biết đúng như thật là đang có nghi; bên trong thật không có nghi, biết đúng như thật là không có nghi. Nghi chưa sinh, nay đã sinh, biết đúng như thật. Nghi đã sinh và đã được đoạn trừ, không sinh lại nữa, biết đúng như thật.

Bên trong thật có niệm giác chi thì biết đúng như thật là có niệm giác chi; bên trong thật không có niệm giác chi thì biết đúng như thật là không có niệm giác chi. Niệm giác chi chưa sinh nay sinh, biết đúng như thật. Niệm giác chi đã sinh thì ghi nhớ không quên, không suy thoái, tu tập càng lúc càng tăng trưởng, biết đúng như thật. Với trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh

an, định và xả cũng giống như vậy. Bên trong thật có xả giác chi thì biết đúng như thật là đang có xả giác chi, bên trong thật không có xả giác chi thì biết đúng như thật là không có xả giác chi. Xả giác chi chưa sinh nay sinh, biết đúng như thật, xả giác chi đã sinh thì ghi nhớ không quên, không suy thoái, tu tập càng lúc càng tăng trưởng, biết đúng như thật. Tỳ-kheo như vậy quán nội pháp đúng như pháp, quán ngoại pháp đúng như pháp, lập niệm tại pháp, có tri, có kiến, có minh, có đạt. Như vậy gọi là Tỳ-kheo quán pháp như pháp, nghĩa là quán Bảy giác chi.

Nếu Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni nào trụ Bốn niệm xứ thì lâu nhất trong vòng bảy năm, nhất định sẽ chứng được một trong hai quả: hoặc chứng Cứu cánh trí ngay trong hiện tại, hoặc chứng A-na-hàm nếu còn hữu dư. Nếu Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni nào luôn luôn trong từng khoảnh khắc lập tâm chánh trú nơi Bốn niệm xứ thì nếu buổi sáng thực hành như vậy, nhất định buổi tối liền được thăng tiến. Nếu buổi tối thực hành như vậy, nhất định sáng hôm sau sẽ được thăng tiến.

Trên là phương pháp tu tập Bốn niệm trụ (xứ) quán được chúng tôi tóm lược đầy đủ từ trong kinh Niệm xứ văn hệ Hán tạng thuộc Thịnh văn thừa trong Trung A-hàm mà đức Đạo sư đã dạy cho các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni khi Ngài còn tại thế. Ở đây tuy đức Đạo sư chỉ dạy cho hàng xuất gia, nhưng hàng tại gia chúng ta cũng có thể tu tập phương pháp này, nếu mọi người nỗ lực thực hành trong miên mật thì, sự thành công đối với chúng ta cũng không phải là chuyện khó. Vì đây, cũng chỉ

là một phương pháp thiền định của hiện quán tự thân mỗi chúng ta đối với cuộc sống mà thôi.

Ngoài ra, nếu chúng ta muốn tìm hiểu rộng sâu hơn nữa thì chúng ta cũng có thể tìm hiểu và y cứ vào *Câu-xá luận* quyển 23 thì, pháp tu tập tứ niệm trụ lệ thuộc vào tự tướng (tướng riêng) và cộng tướng (tướng chung) y vào thứ tự bốn nơi thân, thọ, tâm và pháp mà quán chiếu; nhưng trong lãnh vực này mỗi phạm trù có tự tánh riêng của chúng. Như tự tánh của thân là bốn đại chủng sắc đã tạo ra nó, còn cộng tướng là chỉ cho tánh cộng thông của các pháp, tức là tánh của tất cả các pháp đều vô thường, khổ, không, vô ngã.

Về thể của tứ niệm trụ thì mỗi phạm trù nó có ba loại, gọi là ba niệm trụ:

a/ Tự tánh niệm trụ, còn gọi là tự tánh niệm xứ: Là dùng ba tuệ văn, tư, tu làm thể thường quán sát thân, thọ, tâm và pháp.

b/ Tương tạp niệm trụ, còn gọi là cộng niệm xứ: Dùng tâm, tâm sở cùng với tuệ đồng lúc tồn tại làm thể, ở đây chỉ cho mọi tác dụng của tinh thần.

c/ Sở duyên niệm trụ, còn gọi là duyên niệm xứ: Lấy tuệ làm đối tượng của sở duyên, tức chúng ta lấy bốn phạm trù thân, thọ, tâm và pháp làm thể.

Quán pháp của tứ niệm trụ, chúng ta có thể phân ra làm hai loại biệt tướng và tổng tướng:

1/ Biệt tướng niệm trụ: là chỉ cho mỗi quán pháp riêng của tứ niệm trụ.

2/ Tổng tướng niệm trụ: là chỉ cho quán pháp chung cho tứ niệm trụ.

Hơn nữa trong tứ niệm trụ thì, ba phạm trừ trước thuộc về tập duyên, còn pháp niệm trụ thứ tư thì, chung cho tập duyên cùng không tập duyên. Nên chỉ có quán pháp niệm trụ mới gọi là bất tập duyên; đối với thân, thọ, tâm và pháp thì, hoặc là hợp duyên quán hai phạm trừ, hay ba phạm trừ, hoặc hợp duyên quán chung cả bốn phạm trừ thì, gọi là tập duyên. Ở đây hành giả nếu tu tập tập duyên pháp niệm trụ thì, có thể vào được vị của tứ thiện căn, tức là hành giả đã hoàn thành phạm vi của mình để bắt đầu chuẩn bị đi vào Thánh vị của kiến đạo.

Và cũng theo đại thừa *A-tỳ-đạt-ma tập tập luận* quyển 10 thì, Tứ niệm trụ này chúng ta có thể theo thứ tự phối hợp với Tứ thánh đế: Tức là thân niệm trụ kết hợp với khổ thánh đế, thọ niệm trụ có thể kết hợp với tập thánh đế, tâm niệm trụ có thể kết hợp với diệt thánh đế và, pháp niệm trụ có thể kết hợp với đạo thánh đế để quán sát trong việc thanh tu ba nghiệp thân khẩu ý trừ khổ đạt vui trong hiện quán.

Tóm lại, pháp quán Tứ niệm trụ, dù là Tiểu thừa hay Đại thừa trên phương pháp, tức chỉ cho sự tương tuy có cạn sâu, có nhanh có chậm, nhưng trên bình diện thể cứu cánh thì cũng như nhau. Hành giả sẽ đạt được cứu cánh nếu những những nỗ lực thực hành tu tập của chúng ta luôn đặt trên chiều miên mật trong hiện quán thì chính như đức Đạo sư đã dạy: “*Luôn luôn*

THÍCH ĐỨC THĂNG

trong từng khoảnh khắc lập tâm chánh trú nơi Bốn niệm xứ thì nếu buổi sáng thực hành như vậy, nhất định buổi tối liền được thăng tiến. Nếu buổi tối thực hành như vậy, nhất định sáng hôm sau sẽ được thăng tiến.” Ở đây đức Đạo sư muốn nói đến sự thăng tiến đạt đến kết quả của cứu cánh Niết-bàn an vui giải thoát trong hiện quán. ■

TỨ CHÁNH CẦN (Catvāri prahāṇāni)



Tứ Chánh Cần là hành phẩm thứ hai trong bảy hành phẩm trợ đạo của ba mươi bảy phẩm đạo, là bốn phương tiện siêng năng tinh cần trong nỗ lực hằng ngày qua hiện quán ngăn ngừa các việc ác tâm chưa phát sinh và, không tái phạm những việc ác lỗi đã phát sinh bằng vào ý nghĩ hay hành động tạo tác của thân hay miệng, cùng lúc hiện quán thực hành các việc thiện chưa phát sinh cho phát sinh và, việc thiện đã-đang phát sinh trong nỗ lực tiếp nối tu tập theo luật tắc nhân quả qua việc chỉ ác hành thiện.

Tứ chánh cần, Sanskrit gọi là *Catvāri prahāṇāni*; Pāli gọi là *Cattāri sammappadhānāni*. Có chỗ gọi là Tứ chánh đoạn, Tứ ý đoạn, Tứ ý đoạn, Tứ chánh thắng hay Tứ đoạn. Chữ *cần* và chữ *đoạn* ở đây Theo Pāli có nghĩa là *pahāna-padhāna* (tinh cần để đoạn trừ) tức là dùng bốn pháp này trong việc siêng năng tinh tấn (cần) để có thể đoạn trừ (đoạn) ác cùng mọi sự giải đãi biếng nhác của chúng ta trong việc hành thiện. Về *chỉ*

ác thì dùng mọi sự siêng năng tinh tấn của mỗi chúng ta vừa nỗ lực đoạn trừ những việc ác mà chúng ta đã lỡ làm ra và dứt khoát không bao giờ tái phạm và, nỗ lực siêng năng tinh tấn trong việc ngăn ngừa những việc ác chưa phát sinh ra ngay từ trong ý nghĩ, không cho chúng phát sinh ra trong tự ý (ý hành) và ngoài hành động của thân (thân hành) của miệng (khẩu hành) làm di hại tự chúng ta và cho người khác. Về *hành thiện* thì hành giả chúng ta cũng dùng siêng năng tinh tấn trong việc vừa khơi dậy những việc làm thiện chưa phát sinh ra trong ý nghĩ thì khiến cho chúng phát sinh ra trong tự ý và thể hiện ra ngoài bằng những hành động của thân mình và miệng mình, đồng thời cũng dùng siêng năng tinh tấn trong việc tiếp tục tiếp nối làm cho những việc làm thiện đã-đang phát sinh tăng trưởng ngày càng nhiều hơn trong việc lợi mình lợi người. Đó là ý nghĩa của Tứ chánh cần hay Tứ chánh đoạn trong việc chỉ ác hành thiện lợi mình lợi người trong cuộc sống.

Pháp Tứ chánh cần này được đức Đạo sư dạy cho môn đồ của mình rất nhiều cũng tùy theo trình độ căn cơ của hàng đệ tử mà Ngài chỉ dạy. Pháp này được ghi lại rải rác trong ba tạng giáo điển khởi nguyên cũng như phát triển sau này rất nhiều, như trong Trung A-hàm q . 21, q . 52; Tạp A-hàm q . 26, 30, 31; Tăng Nhất A-hàm q . 18. Ở đây chúng tôi xin ghi lại một số kinh luận tiêu biểu và thông dụng.

Căn cứ vào *Pháp giới thứ đệ sơ môn* (phần cuối của quyển trung) thì Tứ chánh cần được ghi lại như sau:

1. Vì muốn đoạn trừ những việc ác đã sinh, mà siêng năng tinh tấn.

2. Vì muốn khiến cho những việc ác chưa sinh không cho phát sinh, mà siêng năng tinh tấn.

3. Vì muốn khiến cho những điều thiện chưa phát sinh có thể phát sinh, mà siêng năng tinh tấn.

4. Vì muốn khiến cho những điều thiện đã phát sinh có thể làm tăng trưởng hơn lên, mà siêng năng tinh tấn.

Nhờ nỗ lực một lòng siêng năng tinh tấn hành bốn pháp này cho nên gọi là Tứ chánh cần.

Nhưng theo Kinh Trung A-hàm 21 Hán tạng Kinh Thuyết Xứ 86, tương đương với Trung bộ kinh bên Pāli tạng M. 148 Chachikka-suttaṃ, đức Đạo sư dạy cho người đệ tử thân cận của mình rằng:

“A-nan, trước kia Ta đã nói cho ông nghe về bốn chánh đoạn, Tỳ-kheo đối với pháp ác bất thiện đã sanh, vì để đoạn trừ chúng nên khởi ước muốn, nỗ lực hành, tinh cần, dốc hết tâm, đoạn trừ. Đối với các pháp ác bất thiện chưa sanh, vì để chúng không phát sanh nên khởi ước muốn, nỗ lực hành, tinh cần, dốc hết tâm, đoạn trừ. Đối với các pháp thiện chưa sanh, vì để cho phát sanh nên khởi ước muốn, nỗ lực hành, tinh cần, dốc hết tâm, đoạn trừ. Đối với các pháp thiện đã sanh, vì để chúng kiên trụ, không bị quên lãng, không bị thoái hóa, được bồi bổ tăng tiến, được phát triển rộng rãi, được viên mãn cụ túc, nên khởi ước muốn, nỗ lực hành, tinh cần, dốc hết tâm, đoạn trừ. A-nan, bốn chánh đoạn này, ông hãy nói để dạy cho các Tỳ-kheo niên thiếu. Nếu nói và dạy cho các Tỳ-kheo niên thiếu về

bốn chánh đoạn này, họ sẽ được an ổn, được sức lực, được an lạc, thân tâm không phiền nhiệt, trọn đời tu hành phạm hạnh.”

Ở đây, đức Đạo sư cũng đứng trên lập trường nhân quả ‘Chỉ ác hành thiện’ mà Ngài dạy cho chúng đệ tử của mình phương pháp nỗ lực siêng năng tinh tấn đoạn trừ: Một mặt ác đã sinh và chưa sinh, đoạn trừ chúng bằng cách không được tái phạm cùng, nỗ lực ngăn ngừa không cho phát sinh và, mặt khác siêng năng tinh tấn đoạn trừ ma tâm biếng nhác, nỗ lực phát huy nuôi dưỡng lớn thêm hơn, thành tựu những điều thiện đã phát sinh rồi và, nỗ lực khởi phát những ước muốn, tạo điều kiện để cho những điều thiện chưa phát sinh xuất hiện trong cuộc sống, sinh hoạt hằng ngày của mỗi hành giả chúng ta, ngày càng hoàn thiện hơn. Đây là bốn phương tiện được đức Đạo sư chỉ dạy cho tôn giả A-nan để dạy lại cho những Tỳ-kheo còn nhỏ tuổi một cách tổng quát được áp dụng hằng ngày trong hiện quán qua việc đoạn trừ ác pháp và nuôi lớn hành thiện.

Ở chỗ khác như trong kinh Tăng nhất A-hàm 18, tương đương Tứ chánh cần Pāli, D 33 Saṅgīti (R. iii.221) Cattāro Sammappadhānā. Bây giờ, Thế Tôn bảo các Tỳ-kheo:

«Tỳ-kheo không phóng dật tu bốn ý đoạn, tu tập nhiều tứ ý đoạn. Những gì là bốn? Ở đây, Tỳ-kheo, pháp tỳ ác chưa sanh, tìm cầu phương tiện khiến không cho sanh, tâm không rời xa, hằng muốn khiến nó không sanh. Pháp tỳ ác đã sanh, tìm cầu phương tiện khiến diệt, tâm không xa lìa, hằng muốn khiến diệt. Pháp thiện chưa sanh, tìm cầu phương tiện khiến sanh. Pháp thiện đã sanh, tìm cầu phương tiện khiến tăng nhiều,

không để thoái thất, tu hành đầy đủ, tâm ý không quên.” Trong kinh này tuy ngoài hình thức lời dạy có khác, nhưng về ý nghĩa thì cũng như các kinh trên nhằm loại bỏ trước hết là ba nghiệp ác của thân khẩu ý trong tác nhân trực tiếp sinh ra quả khổ cho tương lai gần và xa theo nhân quả nhị nguyên và, mặc khác hoàn thành tác nhân thiện cũng thuộc ba nghiệp thân khẩu ý trong việc hoàn thành quả vui gần hay xa trong tương lai dành cho những căn cơ còn lệ thuộc vào ba cõi sáu đường luân hồi sinh tử. Ở đây đức Đạo sư cũng đặt nặng vấn đề cần thiết của mọi sự nỗ lực tinh cần đoạn trừ pháp ác bất thiện không cho sinh, nếu lỡ đã phát sinh rồi thì vẫn phải nỗ lực ăn năng hối lỗi không tái phạm lại nữa, và canh giữ cái tâm của hành giả trong mọi ý nghĩ mọi hành động một cách liên tục trong việc làm thanh tịnh hóa ba nghiệp ác và, hoàn thành ba thiện nghiệp một cách đầy đủ cũng qua ba nghiệp thân khẩu ý.

Cũng theo Tăng nhất A-hàm 18 thì bốn chánh đoạn nếu tu tập thực hành đầy đủ thì tâm ý không quên; tức là trong ý lúc nào cũng nhất quyết thực hành việc đoạn trừ ác pháp và thực hành thiện pháp. Cho nên gọi Tứ ý đoạn. Ngoài ra đối với trong ba nghiệp thân khẩu ý nó rất cần mọi sự nỗ lực siêng năng đoạn trừ trong việc chỉ ác hành thiện. Như vậy Tứ chánh đoạn là tối thắng, cho nên nó cũng được gọi là Tứ chánh thắng.

Và cũng như ý nghĩa của các kinh trên, nhưng tiến lên một bậc nữa, đức Đạo sư theo căn cơ của môn hạ mình dạy về bốn pháp này chi tiết hơn như trong kinh Tập A-hàm 31 thuộc Hán tạng, tham chiếu S. 49.1-12. *Āṅgā-peyyāla*, tương đương Cf. D. 33. Saṅgīti, của Pāli. thì bốn chánh đoạn này được

đức Đạo sư dạy và có những cách đặt tên cho bốn hình thức này cùng mỗi ý nghĩa của chúng định nghĩa khác nhau trên hình thức khi Ngài dạy cho các đồ đệ của mình từ kinh 875-879. Trong năm kinh này về hình thức tên gọi của bốn chánh đoạn này là nhất thống, nhưng trên mặt nhận thức và định nghĩa thì có khác nhau về mặt triển khai chi tiết và đi sâu hơn những kinh mà chúng tôi vừa đề cập đến.

Bấy giờ Đức Thế Tôn bảo các Tỳ-kheo:

“Có bốn Chánh đoạn. Những gì là bốn? Một là đoạn đoạn, hai là luật nghi đoạn, ba là tùy hộ đoạn, bốn là tu đoạn.”

“Thế nào là đoạn đoạn? Tỳ-kheo, pháp ác bất thiện đã khởi thì đoạn trừ, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ. Đó gọi là đoạn đoạn.

“Thế nào là luật nghi đoạn? Pháp ác bất thiện chưa khởi thì không cho khởi, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ. Đó gọi là luật nghi đoạn.

“Thế nào là tùy hộ đoạn? Pháp thiện chưa sanh thì khiến cho sanh khởi, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ. Đó gọi là tùy hộ đoạn.

“Thế nào là tu đoạn? Pháp thiện đã khởi, khiến tu tập thêm ích lợi, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ. Đó gọi là tu đoạn.” Ở hình thức này tuy đức Đạo sư có đặt cho bốn chánh đoạn này mỗi pháp một tên riêng và, cũng theo đó mà ý nghĩa của chúng được xác lập theo ý nghĩa tên gọi của chúng.

Cách thứ nhất là đoạn đoạn tức là không những đoạn trừ những pháp ác bất thiện chúng ta đã từng lỡ tạo ra bằng cách không ăn năn hối cải và đoạn trừ không cho thân miệng ý tái phạm nữa. Cách thứ hai là luật nghi đoạn ở đây cần siêng năng nỗ lực giữ gìn tâm ý thân miệng mình không cho phạm phải những sai lầm chưa phát sinh bằng cách giữ gìn luật nghi đối với thân miệng ý không cho phát sinh. Cách thứ ba là tùy hộ đoạn, tức những pháp thiện thì hành giả phải nỗ lực khiến cho sinh khởi bằng vào những ước muốn, bằng những nỗ lực tinh cần tiến lên để đạt những ước muốn và nhiếp tâm giữ gìn. Cách thứ tư là tu đoạn, là những pháp thiện đã được hành giả thực hành bằng vào ý nghĩ hành động của thân của miệng, không những chỉ thực hành tu tập một lần mà còn nỗ lực tu tập, huân tập nhiều hơn nữa, để cho pháp thiện càng ngày càng tăng trưởng và hoàn thiện hơn trong việc thực hiện hành thiện. Và bài kinh cuối cùng của loạt kinh trên đức Đạo sư dạy về bốn chánh đoạn, được Ngài triển khai khác hơn một chút về cách phân chia cũng như tiến sâu và chi tiết hơn, trong những ý nghĩ cử chỉ hành động của hành giả. Ngoài những chi tiết về bốn phương tiện chỉ ác hành thiện trên, ở đây chúng còn tùy thuộc vào giới của các căn thuộc luật nghi và nhờ các đối tượng cảnh bên ngoài các tướng tam-muội chân thật khi định như tướng xanh bầm, tướng sinh chướng, tướng mưng mủ, tướng hoại, tướng thú ăn chưa sạch mà khéo léo nỗ lực bảo vệ hộ trì tu tập không cho thối thất. Và cuối cùng cách thứ tư được đức Đạo sư chỉ cho hành giả nào tu tập bốn niệm xứ tức là thực hành tu đoạn. Đức Phật dạy:

“Có bốn Chánh đoạn. Những gì là bốn? Một là đoạn đoạn, hai là luật nghi đoạn, ba là tùy hộ đoạn, bốn là tu đoạn.”

“Thế nào là đoạn đoạn? Tỳ-kheo, pháp ác bất thiện đã khởi thì đoạn trừ, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ; pháp ác bất thiện chưa khởi, thì không cho khởi, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ; pháp thiện chưa sanh, thì khiến cho sanh khởi, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ; pháp thiện đã sanh, thì khiến cho tu tập thêm lợi ích, khởi dục, phương tiện, tinh cần, nhiếp tâm gìn giữ. Đó gọi là đoạn đoạn.

“Thế nào là luật nghi đoạn? Tỳ-kheo khéo phòng hộ căn con mắt, giữ kín chặt, chế ngự, tiến hướng. Cũng vậy, đối với các căn tai, mũi, lưỡi, thân, ý, khéo phòng hộ, giữ kín chặt, chế ngự, tiến hướng. Đó gọi là luật nghi đoạn.

“Thế nào là tùy hộ đoạn? Tỳ-kheo đối với mỗi một tướng tam-muội chân thật, như tướng xanh bầm, tướng sinh chướng, tướng mưng mủ, tướng hoại, tướng thú ăn chưa sạch mà khéo bảo vệ hộ trì, tu tập, giữ gìn, không khiến cho sút giảm. Đó gọi là tùy hộ đoạn.

“Thế nào là tu đoạn? Tỳ-kheo nào tu tập bốn Niệm xứ, thì đó gọi là tu đoạn.”

Riêng bản kinh này bốn cách theo tên gọi được phân bố trở lại và thêm vào những chi tiết rõ ràng hơn trong mỗi chức năng của từng tên gọi không còn như trước nữa. Chức năng của đoạn đoạn nay bao hàm cả bốn công việc cùng lúc cho việc chỉ ác hành thiện nói chung và, vai trò của luật nghi đoạn dành cho

việc phòng hộ, giữ kín chặt, chế ngự, tiến hướng của các căn mắt tai, mũi, lưỡi, thân và ý thuộc về giới, trong việc tiếp xúc các cảnh bên ngoài như sắc thính, hương, vị, xúc và pháp. Trong khi cách thứ ba dành cho định để bảo hộ, giữ gìn trong việc thực hành lúc tu tập phải nhờ vào các tướng như tướng xanh bầm, tướng sinh chướng, tướng mưng mủ, tướng hoại, tướng thú ăn chưa sạch, để hành giả quán mà đối trị các bệnh cháp về thanh tịnh của thân mà nhìn ra được những tướng đó là như thật bất tịnh. Và cách còn lại là cách quán khi hành giả tu tập Tứ niệm xứ (trụ) với mục đích để phòng và đình chỉ để đoạn trừ tất cả những tạp niệm vọng tưởng khởi lên khi hành giả tu tập.

Bản kinh này tương đương với bản Pāli: D. 33. *Saṅgīti*:

*Đoạn đoạn: (pahāna-padhāna), tinh cần để đoạn trừ. ...
Tham chiếu,*

D. 33. Saṅgīti: katamañc'āvuso pahāna-padhānaṃ? Idh'āvuso bhikkhu uppannaṃ kāma-vitakkaṃ nādhivāseti pajahati vinodeti ... ở đây, tỳ kheo, dục tâm đã khởi, không thừa nhận nó, đoạn trừ nó, tiêu diệt nó.

Luật nghi đoạn: (saṃvara-padhāna), tinh cần phòng hộ (chế ngự).

*Tham chiếu, D.33: katamañ c'āvuso saṃvara-padhānaṃ:
Id 'āvuso*

THÍCH ĐỨC THẮNG

bhikkhu cakkhunā rūpaṃ dsvā na nimittaggāhī hoti ...,
Thế nào là tinh cần phòng hộ? Tỳ kheo sau khi thấy sắc bởi
mắt, không chấp thủ tướng...

Tỳ hộ đoạn: (*anurakkhaṇā-padhāna*), tinh cần thủ hộ.

Cf. D.33: *katamañ c'āvuso anurakkhaṇa-padhānaṃ? Id'āvuso bhikkhu*

uppannaṃ bhaddaṃ samādhi-nimittaṃ anurakkahti...
Thế nào là tinh cần

thủ hộ? Tỳ kheo thủ hộ định tướng (dấu hiệu của định)
tốt đẹp đã khởi

lên...

Tu đoạn: (*bhāvana-padhāna*), tinh cần tu tập.

Cf. D.33: (...) *Idh'āvuso bhikkhu sati-sambojjhaṅgaṃ bhāveti ...*, ở đây

tỳ kheo tu tập niệm giác chi...

Đó là những kinh mà đức Đạo sư đã tùy nghi vào căn cơ của môn đệ mà nói pháp được ghi lại. Ngoài ra chúng ta cũng tìm thấy bốn phương tiện này cũng được ghi lại trong các bộ luận như *Đại Tỳ-bà-sa luận* 96; *Đại Trí Độ luận* 19; *Du-già-sư-địa luận* 29, 57, 98 v.v...

Riêng ở đây Theo *Đại Tỳ-bà-sa luận* 141 ghi lại thì bốn phương tiện này có khả năng chính đoạn trừ tất cả mọi thứ phiền não. Cho nên gọi là Tứ chánh đoạn. Cũng theo bộ luận này thì, hai phương tiện trước liên quan đến việc đoạn trừ

phiền não chướng, và hai phương tiện sau có liên quan đến việc đoạn trừ sở tri chướng. Ở đây tứ chánh đoạn nếu theo vị của Tứ thiện căn thì bốn phương tiện này chủ yếu đang ở trong thời gian tu tập thuộc noãn vị, tức thuộc giai đoạn phàm phu vị chuẩn bị tiến vào địa vị của các bậc Thánh. Đó là những gì chúng ta tìm thấy vị trí của bốn phương tiện tu tập hành giả chúng ta, nếu hoàn thành bốn phương tiện này một cách rất ráo thì nhân đây là hành trang để hội nhập Thánh vị.

Tóm lại, qua Tứ chánh đoạn này, hành giả nếu tu tập trong hiện quán theo chỉ ác hành thiện thì quả vị của các bậc Thánh đang nằm trong tầm tay của mọi hành giả qua việc thanh tịnh hóa ba nghiệp thân khẩu ý. Đây là một phương pháp không có gì gọi là khó khăn cho lắm nếu hành giả nỗ lực siêng năng tinh tấn trong việc kiểm soát ý nghĩ, hành động của mình một cách miên mật để đoạn trừ mọi thứ tạp nhiễm của vọng và, làm chủ được ý nghĩa và hành động của chúng ta trong việc chỉ ác hành thiện. Vì vậy cho nên Kinh Tứ chánh đoạn này được đức Đạo sư liệt kê vào một trong bảy hành pháp của Ba mươi bảy phẩm trợ đạo cần thiết dành cho những hành giả muốn đi vào con đường Thánh đạo thật sự. ■

TỨ THẦN TỨC (Catvāra-rddhipādāh)

Tứ thần tức là hành pháp thứ ba sau Tứ niệm trụ và, Tứ chánh cần thuộc bảy hành phẩm trong ba mươi bảy phẩm đạo. Hai hành phẩm đầu nghiêng hẳn về phần phát triển trí tuệ hơn là định, để cân bằng về hai mặt định tuệ nên cần phải phát triển định trong chiều hướng quân bình này, hành giả phải cần Tứ thần tức để nhiếp tâm. Thần ở đây chỉ cho cái đức linh diệu, còn tức tức là chỉ cho định là nền tảng chỉ nơi nương tựa để phát sinh quả đức linh diệu. Đây là bốn pháp thiền định, là bốn thứ phương tiện giúp hành giả thành tựu các tam-ma-địa (samadhi-chánh định). Theo luận Câu xá 25: "*Vì sao định gọi là thần tức? Vì các công đức linh diệu thù thắng đều nương nơi bốn pháp này mà định được thành tựu*".

Tứ thần tức còn gọi là Tứ như ý tức, ở đây có nghĩa là mọi thành tựu được theo như sở nguyện của hành giả khi tu tập bốn pháp này. Tứ thần tức phạn ngữ gọi là *catvāra-rddhipādāh*, pāli gọi là *cattāro iddhi-pādā*, là bốn pháp làm nền tảng, nơi

nương tựa phát sinh ra các thứ công đức thiên định cho hành giả và, kết quả của chúng theo như ước muốn của người tu tập. Theo *luận Trí Độ 19*: “*Hỏi: Trong Tứ niệm xứ, tứ chánh cần đã có định, tại sao không gọi là như ý túc? Đáp: chúng tuy có định, nhưng định lực rất yếu, còn trí tuệ tinh tấn lực thì nhiều, nên hành giả không được như ý nguyện. Bốn loại định đó là Dục làm chủ sẽ đắc định, Tinh tấn làm chủ sẽ đắc định, Tâm làm chủ sẽ đắc định, tư duy làm chủ sẽ đắc định*” Nhờ sức mạnh của bốn pháp này dẫn phát các loại thần dụng mà sản sinh ra tam-ma-địa (chánh định).

Bốn định ấy là:

Dục thần túc

Tinh tấn thần túc

Tâm thần túc

Quán thần túc.

1. Dục thần túc, nói cho đầy đủ và chính xác hơn thì gọi là Dục tam-ma-địa đoạn hành thành tựu thần túc (Srt: *chanda-samādhī-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhī-pāda*, Pāli: *chanda-samādhī-padhāna-saṃkhāra-samannāgata-iddhī-pāda*) Thiên định phát khởi là nhờ sức mạnh của ý muốn tư tưởng mà đạt được thần thông. Dục ở đây chỉ cho ước muốn, mong cầu một cách thiết tha, mong muốn đạt được những gì đang ở ngoài tầm tay hành giả; hay mong cầu những ước muốn của chúng ta cho đến khi đạt được những sở nguyện đó mới thôi, theo nghĩa dục như ý túc. Ở đây chúng ta phải phân biệt được những

mong muốn này chúng theo chiều hướng nào? Chúng câu hữu với giải thoát hay vô minh? Tại sao đức Đạo sư lại dạy cho chúng ta thực hành "dục", theo phương pháp này, trong khi ở nơi khác Ngài dạy dục là pháp đứng vào hàng thứ nhất của căn bản sinh tử hành giả phải tránh? Rõ ràng ở đây, đức Đạo sư đã đứng trên chiều hướng giải thoát để đưa hành giả đến Thánh đạo thì, đây dục là con đường hướng thượng đưa chúng ta đi đến con đường giải thoát của các bậc Thánh, chứ không phải con đường đưa chúng ta đi vào sinh tử luân hồi. Vậy dục, mong muốn ở đây chúng câu hữu với giải thoát chứ không phải câu hữu với vô minh, hậu quả tất yếu của sinh tử luân hồi.

Qua những phân biệt trên, cho chúng ta nhận thức được một cách rõ ràng rằng tánh chất của dục ở đây, chúng mang mầm móng hướng thượng giải thoát; vì vậy cho nên chúng đi ngược lại với những thứ mong muốn dục vọng thấp hèn để thỏa mãn thú tánh, những tham vọng trói buộc thế gian, đó là thứ dục của tội lỗi, chúng ta nên diệt trừ tận gốc rễ. Vì vậy những mong muốn hướng thượng, giải thoát, an vui, như mong muốn sống một cuộc sống tốt đẹp, thanh cao, hay mong muốn đạt được giải thoát, ra ngoài biển khổ sanh tử thì, đó là những thứ mong muốn hợp tình hợp lý, đức Đạo sư luôn luôn khuyến khích chúng ta nên nỗ lực thực hành những pháp như vậy, như dục thần túc này chẳng hạn. Hành giả mong muốn thành tựu pháp thiền định mà mình đang tu, thì trước hết phải thiết lập dục nguyện và nỗ lực thực hành mong đạt đến cứu cánh mà mình đã chọn như chúng đạt các Thánh quả. Thứ mong muốn này rất cần thiết cho hành giả trong lúc thực hành; nếu không

có chúng một cách thiết tha, mãnh liệt thì, chúng ta khó mà đạt được cứu cánh giải thoát. Thật ra, bản thân của dục tự nó không tốt, không xấu, không thiện, không ác, không đúng không sai, nhưng chúng sẽ trở nên tốt xấu, thiện ác, đúng sai, khi con người áp đặt lên nó những cái đó rồi hợp thức hóa cho nó những cái mà chính nó không có, để rồi từ đó dục trở nên hoặc tốt, hoặc xấu, hoặc thiện, hoặc ác, hoặc đúng hoặc sai ... Ở đây, đức Đạo sư không bao giờ chủ trương diệt dục, mà Ngài chủ trương hành giả muốn giải thoát thì trừ bỏ dục vọng câu hữu với vô minh, vì dục câu hữu với vô minh là dục xấu, dục, bất thiện, dục sai, chúng sẽ đưa hành giả đến bến bờ sinh tử luân hồi khổ đau, còn ngược lại nếu muốn giải thoát tất cả những khổ đau của sinh tử luân hồi thì, hành giả phải chuyển đổi trừ đi những thứ dục câu hữu với vô minh thành dục câu hữu với giải thoát. Vậy diệt dục ở đây tức là diệt dục vọng, diệt những mong muốn xấu xa thấp hèn, làm cho hành giả phải đọa vào các hàng súc sanh, địa ngục, ngạ quỷ, chứ đâu có diệt luôn cả những dục nguyện, những mong ước hiền thiện tốt đẹp của hành giả. Như vậy chí nguyện, dục nguyện của hành giả về ý muốn tư tưởng để phát khởi thiền định đạt được thần thông là mong muốn hưởng thượng giải thoát hành giả cần phải nuôi dưỡng và nỗ lực thực hành cho đến khi nào đạt được như những mong muốn của mình mới được. Đây là pháp tu thứ nhất của tứ thần túc.

2. Tinh tấn thần túc, nói cho đầy đủ và chính xác hơn thì gọi là Tinh tấn tam-ma-địa đoạn hành thành tựu thần túc (Srt: *virya-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-rddhi-pāda*,

Pāli: *virya-samādhi-padhāna-samkhāra-samannāgata-iddhi-pāda*) Thiền định phát khởi là nhờ vào sức tinh tấn nỗ lực tu tập của hành giả. Khi hành giả đã có mong cầu ước muốn rồi mà không có sự tinh tấn nỗ lực để thực hành tu tập thì ước muốn đó cũng thành vô dụng, chỉ có trên lý thuyết thôi, mà trong thực tế thì là con số không. Do đó tinh tấn nỗ lực là điều kiện tất yếu để hoàn thành bốn nguyện của hành giả. Siêng năng thực hành tu tập là nhân tố thứ hai sau mong cầu ước muốn để cho hành giả hoàn thành kết quả tốt đẹp sau này. Sự mong muốn của chúng ta dù tốt đẹp đến đâu đi nữa mà cá nhân mỗi người không tự nỗ lực siêng năng, bền lòng vững chí tin tưởng vào pháp tu của mình để thực tập cho mình thì, cho dù chúng ta có hàng trăm ước muốn mong cầu tốt đẹp đi nữa, mà không tinh cần tinh tấn nỗ lực thực hành tu tập thì, những ước muốn đó muôn đời cũng chỉ là ước muốn suông, cũng chỉ là những ước muốn trên lý thuyết mà thôi.

Ở đây, tinh tấn siêng năng nỗ lực không phải chỉ là sự hăng hái, bùng bột trong nhất thời, như ngọn lửa rơm cháy bùng lên rồi sau đó tắt liền, mà sự tinh tấn nỗ lực ở đây phải miên mật, lúc nào cũng thực tập không bao giờ gián đoạn. Trong kinh Di Giáo đức Đạo sư có dạy: "*...Như người dùi cây lấy lửa, cây chưa nóng đã thôi, tuy muốn được lửa, nhưng khó thể được*".

Sự siêng tinh tấn tu tập của hành giả ở đây cũng vậy, không nên như người dùi cây tìm lửa kia. Muốn đạt được thiền định thì, lúc nào cũng phải siêng năng tinh tấn nỗ lực liên tục và đầy đủ mới đạt được kết quả như chúng ta mong muốn.

3. Tâm thần túc, nói cho đầy đủ và chính xác hơn thì gọi là tâm tam-ma-địa đoạn hành thành tựu thần túc (Srt: *citta-samādhī-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda*, Pāli: *citta-samādhī-padhāna-saṃkhāra-samannāgata-iddhi-pāda*)

Thiền định phát sinh nhờ sức mạnh của tâm niệm. Một lòng chuyên nhất trụ nương vào sức mạnh của tâm, nên định dẫn phát mà khởi lên. Như mặt trời tia sáng chiếu khắp mọi nơi, ánh sáng của nó bị yếu dần đi và, trở nên hòa dịu không thiêu đốt vạn vật được. Nhưng nếu tia sáng mặt trời kia mà qua thấu kính hội tụ thì nó có thể thành lửa thiêu đốt bất cứ thứ vật chất nào trên thế gian này. Hay như giòng sông lớn, nếu bị chia làm nhiều giòng chảy nhỏ thì sức chảy của nó bị yếu đi. Trái lại, chỉ một giòng suối nhỏ, không chảy nhiều đường, cũng đủ sức xuyên thủng đá tảng. Hành giả tu tập cũng lại như vậy, khi tâm mình định nhất vào một đối tượng nào đó một cách chuyên nhất thì, vọng tâm sẽ không khởi lên được và không bị tán loạn, khi đó không việc gì không thành tựu. Phật có dạy trong *kinh Di giáo*: "*Chú tâm nhất xứ vô sự bất biện: Chú tâm vào một chỗ, không việc gì không thành*".

4. Quán thần túc, nói cho đầy đủ và chính xác hơn thì gọi là quán tam-ma-địa đoạn hành thành tựu thần túc (Srt: *vīmāṃsā-samādhī-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda*, Pāli: *vīmaṃsā-samādhī-padhāna-saṃkhāra-samannāgata-iddhi-pāda*), Thiền định phát sinh nhờ sức mạnh tư duy quán sát Phật lý. Hành giả nương vào sức mạnh tư duy quán sát nên định dẫn phát mà sinh khởi.

Quán là dùng trí tuệ quán sát tư duy lý pháp mình đang tu và, nhờ đó mà định phát sinh và, khi định đã có thì định tuệ quân bình. Khi quán trí này do định phát sanh thì, trí này là tịnh trí, chính vì nhờ tịnh cho nên nó có thể thông đạt thật nghĩa của các pháp trong vũ trụ một cách như thật. Đó là bốn pháp thần túc thông dụng mà chúng ta thường gặp.

Ngoài ra theo *Câu xá quang ký* 25 thì: “Bốn pháp này theo vị gia hạnh mà thành lập tên thì:

1/ Dục thần túc, ở đây dục đối với vị của gia hạnh mà khởi lên định này, vì nương vào sức mạnh của dục, nên định dẫn phát mà khởi lên.

2/ Cần thần túc, ở đây đối với vị của gia hạnh mà siêng năng tu tập định này, nhờ nương vào sức mạnh của siêng năng tinh tấn nên định dẫn phát mà khởi lên.

3/ Tâm thần túc, ở đây đối với vị của gia hạnh nhất tâm chuyên trụ, nhờ nương vào sức mạnh của tâm, nên định dẫn phát khởi lên.

4/ Quán thần túc, ở đây đối với vị của gia hạnh, quán sát tư duy lý, nhờ nương vào sức mạnh của quán, nên định dẫn phát mà khởi lên.

Trong địa vị của gia hạnh tuy có nhiều pháp, nhưng bốn pháp này là lợi ích tối thắng. Cho nên từ bốn pháp này mà gọi tên”.

Theo *Pháp giới thứ đệ sơ môn*, phần cuối quyển trung của ngài Trí Khải Đại sư thì, ở trong Tứ niệm xứ là thật tu trí

tuệ, trong Tứ chánh cần là chính tu tinh tấn, như vậy ở đây tuệ nhiều, định ít, nên nay phải nhiếp tâm tu bốn loại thiền định để quân bình định tuệ, mọi sở nguyện đạt được, cho nên gọi là như ý túc.

Qua những kinh luận trên cho chúng ta nhận thức rằng đức Đạo sư đã sắp xếp mọi pháp có trước có sau theo thứ tự những đối tượng dục, tinh tấn, tâm và quán làm nền tảng cho hành giả tu tập thiền định trong việc cân bằng định tuệ và thành tựu theo như sở nguyện của chúng ta đều được gọi là như ý túc, vì chúng là những đối tượng để cho tất cả mọi thứ công đức tu hành, thần lực nương vào đó mà phát sanh, và thành tựu theo như ý muốn của hành giả. Bốn phép này tuy là bốn nấc thang thứ tự theo nhau, đưa hành giả từ cái nhân hữu lậu mê mờ, đến cái nhân vô lậu giải thoát. Trước hết, do thường mong muốn (dục), cho nên siêng năng nỗ lực tu tập dũng mãnh (tinh tấn); nhờ sự tinh tấn tu tập dũng mãnh, nên phiền não được tiêu trừ, nhờ vậy mà tâm được chuyên nhất (tâm), nhờ tâm chuyên nhất nên quán trí được thanh tịnh (quán), để trở thành năng lực phá tan gốc rễ vô minh. Nhưng trong thực tế khi hành giả tu tập, chúng phải đồng lúc hiện hữu theo luật tắc duyên khởi. ■

NGŨ CĂN-NGŨ LỰC

(Pañcānām indriyāṇām -
Pañcānām balānām)

Ngũ căn và ngũ lực là hai hành pháp thứ tư và thứ năm thuộc bảy hành phẩm trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Năm căn và năm lực ở đây thuộc nền tảng căn bản thúc đẩy để từ đó phát sinh ra kết quả tùy thuộc vào tác nhân tạo ra chúng hoặc thiện hoặc ác, hoặc tốt hoặc xấu ... Năm căn là nền tảng có khả năng sản sinh và tăng thượng các thiện nghiệp, thì năm lực chính là sức mạnh để chặn đứng, triệt tiêu các thế lực vô minh phiền não bất thiện và, tác dụng các khả năng tăng thượng các pháp lành.

- NGŨ CĂN (Pañcānām indriyāṇām) ở đây chỉ cho năm vô lậu căn, là năm nền tảng căn để, đưa đến việc sản sinh và, tăng trưởng thiện nghiệp, là con đường đưa về Thánh đạo, chúng cấu hữu với tác dụng tăng thượng giải thoát cho hành giả, cho nên gọi là năm căn. Theo *Luận Trí Độ* 10, giải thi: “Năm căn này là nền tảng căn bản để phát sanh ra tất cả các

thiện pháp, nên gọi là ngũ căn”. Và theo luận Câu-xá 3 thì: “Đối trong pháp thanh tịnh thì năm căn này có tác dụng tăng thượng. Vì sao vậy? Vì thế lực của chúng có khả năng hàng phục tất cả các thứ phiền não, đưa hành giả đến Thánh đạo.”

Năm căn ấy là:

Tín căn (*Śraddhendriya*)

Tấn căn (*Vīryendriya*)

Niệm căn (*Smṛtīndriya*)

Định căn (*Samādhīndriya*)

Huệ căn (*Prajñēndriya*).

1. Tín căn (*Śraddhendriya*): là lòng tin được đặt trên chiều hướng câu hữu với thiện pháp và đưa đến giải thoát, tức là tin một cách vững chắc vào Tam bảo, tin một cách như thật vào đạo lý Tứ đế. Lòng tin này được đặt trên nền tảng như thật không giống như lòng tin mù mờ, vô căn cứ, không thấy, không biết, không nghe mà vẫn cứ tin, đó gọi là tin mù quán, mê tín dị đoan không có cơ sở, bất chấp sự thật của hầu hết các bộ phái ngoại đạo. Lòng tin ở đây là con đẻ của lý trí, là kết quả của sự suy luận so sánh đối chiếu sáng suốt, của sự quan sát tư duy kỹ càng chứ không phải của tình cảm đam mê lú lẫn. Đức Đạo sư không bao giờ bắt buộc chúng ta tin một điều gì mà không tìm hiểu suy xét về nó, không giải thích tường tận rõ ràng về nó. Vì vậy cho nên Ngài thường dạy cho các đệ tử của Ngài là: *“Tin Ta mà không hiểu Ta, tức là hủy báng Ta!”* Lòng tin của chúng ta phát khởi từ trí tuệ, có xét đoán tìm hiểu một

cách rõ ràng minh bạch thì, lòng tin đó nó mới vững chắc, mãnh liệt. Chính nó là nền tảng căn bản phát sinh các hạnh lành, Phật dạy: “*Tin là mẹ vô lượng công đức*”. Nhưng hành giả chúng ta tin cái gì cho đúng với thiện pháp, đúng với giải thoát? Đó chính là tin vào ba ngôi báu:

a) *Tin Phật*: Chúng ta biết rằng đức Đạo sư là bậc hoàn toàn giác ngộ và, giải thoát tất cả mọi vướng bận của khổ đau thế gian. Vì vậy, hành giả chúng ta lúc nào cũng luôn luôn tin tưởng về Phật và, hướng mục tiêu hoàn thành giác ngộ, cũng như giải thoát cuối cùng của chúng ta như chính đức Đạo sư đã thân chứng.

b) *Tin pháp*: Hành giả chúng ta tin vào Pháp là chân lý sống, là pháp như thật mà đức Đạo sư đã thân chứng và, truyền lại cho những người đi sau như chúng ta. Hay nói một cách khác, pháp đó chính là giáo lý chỉ cho bốn sự thật mà đức Đạo sư đã thuyết minh lần đầu tiên cho năm anh em Kiều Trần Như tại vườn nai. Chúng ta tin tưởng một cách tuyệt đối vào những giáo lý ấy, vì người nói ra là đức Đạo sư, Ngài đã tự thân tác chứng và, giác ngộ được cũng nhờ vào giáo lý ấy.

c) *Tin Tăng*: Hành giả chúng ta tin tưởng vào Tăng là những người thật hành các giáo lý của đức Đạo sư, để tự thanh tịnh ba nghiệp thân khẩu ý, giác ngộ mình, giác ngộ người khác, là những vị đại diện cho đức Đạo sư đưa cao ngọn đuốc chánh pháp sáng soi cho mọi người đi theo. Nên hành giả quyết trọn đời phải tin tưởng và, quy hướng về Tăng để thực hành giải thoát.

2. Tấn căn (*Vīryendriya*): Là sự nỗ lực siêng năng, tinh tấn dũng mãnh trong việc thực hành tu tập các pháp lành mà hành giả đã lựa chọn, không bao giờ để cho thối lui. Nếu hành giả đã có lòng tin chắc chắn vào pháp tu mà không nỗ lực siêng năng tinh tấn thực hiện thì, lòng tin suông trên lý thuyết đó sẽ trở thành vô dụng, không đưa hành giả chúng ta đạt đến cứu cánh giải thoát được.

Nên hành giả nào đã tin tưởng vào Tam bảo, thì phải luôn luôn nỗ lực siêng năng, tinh tấn thực hành giáo lý của Phật mà mình đã chọn. Theo *Nhiếp đại thừa luận* thì, tinh tấn có ba:

a) *Bị giáp tinh tấn*: Mặc áo giáp tinh tấn, là một trong những thứ vũ khí lợi hại khi chiến đấu với các loại giặc, các loại ma trong đó có nội ma ngoại ma. Trong cuộc chiến đấu này hành giả bắt buộc phải cần đến áo giáp tinh tấn, nó là một trong những lợi khí khi xông pha vào trận địa “phiền não”, nó luôn luôn động viên và thúc giục hành giả tiến lên phía trước một cách cam đảm dũng mãnh mà không còn sợ sệt ma quân hãm hại. Nhờ có áo giáp này, nó là một năng lực khiến chúng ta hùng dũng tiến tới, không sợ gian nan nguy hiểm, không lùi bước trước một trở ngại hay một địch thủ nào, nên siêng năng tinh tấn là một trợ lực rất có hiệu quả cho hành giả trên bước đường tu tập thực hành để đạt giải thoát.

b) *Gia hành tinh tấn*: Hành giả luôn luôn nỗ lực gắng sức không bao giờ lười nhác dừng nghỉ trên bước đường tu tập đi đến giải thoát. Với thứ tinh tấn này, nỗ lực của sức mạnh tiếp sức này tức là chỉ cho những duyên phụ thuộc kích thích hành giả chúng ta càng tiến lên càng tạo thêm sức mạnh càng hằng,

càng kích thích phần chí nhiều hơn và, chúng sẽ làm cho hành giả không còn mệt mỏi biến nhắc nữa.

c) *Vô hỷ túc tinh tấn*: Là không vui sướng tự mãn với thành quả vừa đạt được trong lúc tu tập thực hành mà cho là vừa đủ không cần cố gắng tiến lên nữa. Hành giả khi nào chưa vào được Thánh đạo thì dứt khoát phải còn gia công gắng sức tu tập mãi mãi, chứ không chịu dừng lại, mà hưởng vui với một quả vị thấp kém, tạm thời. Như người đi bộ khi chưa đến đích cuối cùng thì, vẫn còn hăng hái tiến bước mãi càng nhanh càng tốt, chứ không chịu chấm dứt cuộc hành trình của mình với dạng lầy lệ, hay cho như vậy là đủ bằng cách an phận nghỉ ngơi mãi trong quán trọ bên đường, làm cho tiến độ càng ngày càng suy giảm tốc độ dần cho đến khi quên mất mục đích nơi đến cuối cùng của mình.

3. Niệm căn (*Smytīndriya*): Mục tiêu của niệm là nhớ nghĩ đến những pháp câu hữu với giải thoát, giúp hành giả nếu muốn đạt được mục đích thì, cần phải nhờ vào những pháp phương tiện trợ duyên pháp hành của mình. Nhớ nghĩ ở đây liên quan đến:

a) *Niệm thí*: Là nhớ nghĩ đến việc tu tập bố thí. Hành giả ở đây ngoài việc tự làm lợi cho chính mình, mà còn phải lúc nào cũng phải nhớ nghĩ đến việc đem tài sản bố thí cho người nghèo khổ; đem hùng lực vô úy của chính mình cứu giúp cho những người sợ hãi nhút nhát; đem chánh pháp chỉ giáo bày vẽ cho người si mê, khiến họ hết khổ được vui như mình.

b) *Niệm giới*: Là nhớ nghĩ đến việc trì tịnh giới để đoạn trừ các phiền não nghiệp chướng mà hành giả đã lỡ tạo ra trong quá khứ gần hay xa và, ngăn ngừa những nghiệp nhân ác bất thiện có thể xảy ra trong hiện tại, cùng làm tăng trưởng mọi pháp lành trong quá khứ qua những tác nhân trong hiện tại. Hành giả ở đây cũng vậy ngoài việc tự lợi cho chính mình trong việc giữ gìn giới cho thanh tịnh mà còn ảnh hưởng hỗ tương đến mọi người chung quanh qua việc sống với người trong một cộng đồng cộng hưởng qua ba loại Giới:

- *Nhiếp luật nghi giới*: Những giới điều để ngăn cấm các tác nghiệp thô xấu qua các oai nghi có thể xảy ra trong hiện tại, đồng thời cùng lúc đoạn trừ các nghiệp chướng nơi thân tâm có thể xảy ra trong tương lai.

- *Nhiếp thiện pháp giới*: Những giới điều được đặt ra đúng pháp và lợi ích chúng câu hữu với giải thoát. Hành giả tu tập thực hành giữ gìn theo nó thì, có thể thành tựu tất cả mọi pháp lành trong tương lai.

- *Nhiều ích hữu tình giới*: Những giới điều đưa đến làm lợi ích an lạc cho tất cả chúng sinh khi hành giả thực hành tu tập giữ gìn chúng. Vì sự tương quan tương duyên sinh khởi nên một khi hành giả thành tựu pháp tu thì tất cả đều cùng lúc thành tựu trong sự hiện hữu đồng thời của chúng.

c) *Niệm thiên*: Lúc nào hành giả cũng nhớ nghĩ đến sự giàu sang vui sướng của chư thiên và, bố thí trì giới để tạo ra các thiện nghiệp cho tương lai thì chắc chắn sẽ hưởng được mọi thứ công đức này khi thọ thân trời phóng ra ánh sáng,

không đâu là không chiếu tới. như Kinh Tăng Nhất A-hàm 2 phẩm Quảng diễn đức Đạo sư dạy: “Nếu có Tỳ-kheo nào, chánh thân chánh ý, ngồi kiết già, cột niệm phía trước, không tưởng nghĩ đến việc khác, chỉ nhớ nghĩ đến trời, thân khẩu ý thanh tịnh không tạo ra các việc xấu. Giữ gìn giới, thành tựu thân giới thì, thân phóng ra ánh sáng, không đâu không đến ... lúc nào cũng nhớ nghĩ đến trời không bao giờ quên thì, sẽ thu được mọi thứ công đức thiện này.” Hay Nhiếp Đại Thừa luận thì nói: “Niệm Thiên là an trụ vào bốn món thiền định”. Vậy niệm thiên là nhớ nghĩ đến cách tu tập bốn thiền định, để thanh lọc sạch hết tất cả phiền não mà giải thoát.

4. Định căn (*Samādhīndriya*): Định nói cho đủ là Chánh định dịch nghĩa từ chữ *Samādhi* phiên âm là Tam-ma-địa. Định là khiến tâm hành giả trụ vào một nơi, một chỗ để lắng tâm yên tịnh, chuyên chú vào chánh pháp, không cho tâm hành giả tán loạn mà quán sát suy đạt thật nghĩa của nó. Còn căn phạn ngữ gọi là *indriya* bao gồm vừa có nghĩa tăng thượng vừa có nghĩa sinh khởi. Do đó định căn có nhiệm vụ khiến cho tâm hành giả dừng lại một chỗ, không vì hoàn cảnh ngoại tại mà sức thiền định bị dao động; vì sức thiền định này có khả năng sinh khởi ra mọi thứ công đức và làm chúng tăng trưởng lên. Cho nên gọi là căn. Theo *Thành duy thức luận 9*, trong Thập độ tam hành, độ thứ năm là Thiên độ tam hạnh thì tịnh lự (định) có thể chia làm ba bậc:

a) *An trụ tịnh lự*: Để tâm an trụ vào định, nên vọng tưởng không có cơ hội để khởi lên, nhờ vậy mà hành giả đi sâu vào trong thiền định và, từ đó phiền não được diệt trừ.

b) *Dẫn phát tịnh lực*: Nhờ phiền não đã được đoạn trừ nên trí tuệ được hiện hữu phát sinh các thứ công đức thù thắng.

c) *Biện sự tịnh lực*: Nhờ đã phát sinh các thứ công đức viên thành, nên thường làm lợi ích cho tất cả chúng sanh; cứu độ chúng sanh giải thoát sanh tử, chứng đắc Niết-bàn.

5. Huệ căn (*Prajñendriya*): Quán trí phát sinh được nhờ trong định và, cũng từ đó mà hành giả hiểu rõ được chân lý như thật của muôn pháp. Quán đạt chân lý gọi là tuệ; khi trí huệ đầy đủ thì tất cả mọi thứ phiền não tự tiêu trừ và, các năng lực thiện pháp xuất hiện, thành tựu trọn vẹn mọi thứ công đức, cho đến lúc thành đạo. Cho nên gọi là Huệ căn. Theo *Nhiếp Đại Thừa*, trí huệ có ba thứ:

a) *Vô phân biệt gia hành huệ*: Trí tuệ này không còn có sự phân biệt nữa, nhưng còn cần phải thực hành thêm, nghĩa là còn cần sự dụng công tu hành, để thành tựu hoàn toàn trí vô phân biệt. Vì thế, nên gọi là “*vô phân biệt gia hành huệ*”.

b) *Vô phân biệt huệ*: Trí huệ này không còn có sự phân biệt và, cũng không cần phải thực hành thêm nữa vì nó đã đầy đủ và thuần phục. Nhờ trí huệ này, mà hành giả thể chứng chân như một cách tự tại.

c) *Vô phân biệt hậu đắc huệ*: Còn gọi là hậu đắc trí, là trí huệ có được sau khi đã chứng được chân như. Trí huệ này không còn phân biệt nữa hoàn toàn sáng suốt, tỏ ngộ được thật nghĩa của các pháp. Chư Phật nhờ hậu đắc trí này mà thi tác vô lượng công đức, để cứu độ chúng sanh. Nói một cách tổng quát giản dị, huệ căn là trí huệ nhờ thiền định làm lạng sạch có được.

THÍCH ĐỨC THĂNG

Nó thông đạt được sự thật của các pháp; nó là nền tảng phát sanh ra mọi việc vĩ đại để giải thoát chúng sinh ra khỏi khổ đau.

Tóm lại vì Năm căn này là nền tảng có khả năng sinh sản ra tất cả các pháp thiện, nên gọi là năm căn. Hơn nữa ‘căn’ ở đây nó cũng mang ý nghĩa tăng thượng, như trên chúng ta đã biết, năm loại căn này cũng có thể khiến cho con người sản sinh ra Thánh đạo vô lậu nên cũng gọi là căn. Theo *Đại thừa nghĩa chương* 16 nói về ý nghĩa của căn thì, “*Vì sức mạnh của Năm căn này nghiêm nặng hơn về việc sản sinh ra Thánh đạo xuất thế, nên gọi là căn.*” Năm loại căn này còn có tác dụng dùng để đối trị với những người: không có lòng tin (bất tín), biếng nhác (giải đãi), buông lung (phóng dật), tẩy máy thân hình (trạo cử), phiền não vô minh, nên cũng gọi là căn. Ngoài ra theo phần một quyển 7 *Chỉ Quán bổ hành truyện hoàng quyết* thì, người tu hành tuy mãn thiện chưa phát, vì căn chưa sinh, song nay nếu tu tập năm pháp này thì, sẽ khiến cho thiện căn sẽ sinh ra, nên năm pháp này được gọi là căn.

- NGŨ LỰC (Pañcānām balānām): tức là năm lực này có được nhờ vào năm căn tăng trưởng sinh ra trong lúc hành giả tu hành, chúng chính là sức mạnh duy trì sự liên tục đưa đến giải thoát cho hành giả. Đó chính là thần lực của năm căn, chúng có khả năng đối trị thế lực của năm chướng. Nói một cách dễ hiểu: Ngũ căn như năm cánh tay của chúng ta, còn ngũ lực như là sức mạnh của năm cánh tay ấy.

1. Tín lực (*Śraddhā-bala*): Tức là sức mạnh do tín căn sinh ra, với công năng là phá hủy tất cả mọi thứ tà tín.

2. Tấn lực (*Vīrya-bala*): Tức sức mạnh do tinh tấn căn sinh ra, có công năng phá hủy mọi sự lười biếng nhám nhồm của thân và, lúc nào cũng siêng năng tinh cần trong việc chỉ ác hành thiện, trong việc thực hành tu tập tứ chánh căn.

3. Niệm lực (*Smṛiti-bala*): Tức là sức mạnh do niệm căn sinh ra, hay sức mạnh lớn lao bền chắc của niệm căn, với khả năng phá hủy mọi thứ tà niệm và, dùng pháp tứ niệm xứ để giữ gìn chánh niệm.

4. Định lực (*Samādhi-bala*): Tức sức mạnh do định căn sinh ra, với khả năng chống phá các thứ loạn tưởng, bằng vào chuyên tâm thiền định để đoạn trừ các dục phiền não.

5. Huệ lực (*Prajñā-bala*): Tức sức mạnh do huệ căn sinh ra, với khả năng phá hoại các hoặc của ba cõi, bằng vào quán ngộ Tứ đế, thành tựu trí tuệ, mà đạt được giải thoát.

Năm lực này vì chúng có công năng phá hủy mọi thứ ác pháp nên gọi là năm thứ sức mạnh. Theo *Trí độ luận* 19 thì: “*Năm căn tăng trưởng, không bị phiền não phá hoại, đó gọi là lực.*” hay: “*Thiên ma ngoại đạo không thể làm trở ngại, đó gọi là lực.*” Nội dung ý nghĩa và công dụng của chúng cùng với năm vô lậu căn giống nhau, vì Phật giáo là một đạo thực tiễn nên việc thực hành thực tập những giáo pháp này là cần thiết theo thứ tự từ trước đến sau từ trên xuống dưới. Những sức mạnh này là kết quả đã đạt được từ sự nỗ lực tinh tấn siêng năng tu tập của Ngũ căn. Nó như là một ngọn lửa được bật lên sau khi hành giả đã nỗ lực tinh tấn cọ sát hai cây gỗ vào nhau để có kết quả ngọn lửa được sinh ra.

THÍCH ĐỨC THẮNG

Tóm lại, Năm căn là nền tảng có khả năng sản sinh ra và, làm tăng thượng các thiện nghiệp, thì năm lực chính là sức mạnh để chặn đứng, triệt tiêu các thế lực vô minh phiền não bất thiện và, tác dụng các khả năng tăng thượng các pháp lành. Như những trình bày ở trên, Ngũ căn và Ngũ lực vừa là những nền tảng căn bản phát sinh các thiện pháp và, làm tăng thượng vô lượng công đức thù thắng đưa hành giả đến Thánh đạo, vừa có khả năng chặn đứng tiêu diệt các pháp ác bất thiện vô minh, giải thoát mọi thứ phiền não mà đạt niết-bàn an vui; chúng là những nền tảng cơ bản để hành giả làm nhân tu lương tốt trong việc thực hiện giải thoát đưa về Thánh đạo. ■

THẤT GIÁC CHI (Saptabodhyaṅgāni)



Thất giác chi là hành pháp thứ sáu thuộc bảy hành pháp trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Thất giác chi còn gọi là Thất Bồ-đề phần, Thất đẳng giác chi, Thất biến giác chi, Thất giác phần, Thất giác ý, Thất giác chí, Thất giác chi pháp ... Thất giác chi (Saptabodhyaṅgāni): *Sapta* ở đây là chỉ cho số bảy thuộc về số điểm; *Bodhy* có nghĩa là giác ngộ, tỏ rõ, hiểu rõ; *aṅgāni* là chỉ cho chi phần. Vậy theo nguyên ngữ của *Saptabodhyaṅgāni* thì được định nghĩa như là bảy pháp có khả năng làm trợ duyên trong việc triển khai trí tuệ giác ngộ cho hành giả để đạt đến Niết-bàn an vui giải thoát.

Thất Giác chi cũng là một hành pháp rất quan trọng đối với việc trợ duyên cho việc đưa hành giả từ chỗ khổ đau đến chỗ an vui giải thoát, sự quan trọng của nó không kém gì các hành pháp trên. Ở đây qua bảy pháp giác chi này chúng ta thấy có những pháp trùng hợp với những chi tiết của các hành pháp trên như: Niệm, tinh tấn, định giác chi chúng đã từng hiện diện

trong những hành pháp trên Nhưng vì chúng mang tính phổ quát, nên sự cần thiết của chúng trong mỗi hành pháp không thể không có được, nên sự hiện diện của chúng trở thành cần thiết cho mỗi hành pháp nói riêng và cho tính phổ quát của chúng nói riêng. Vì vậy, nên để tùy theo từng loại căn cơ của các hữu tình chúng sanh mà, đức Đạo sư chế ra nhiều hành pháp để làm trợ pháp trong phương pháp tu tập cho hành giả; vì nếu trong mỗi hành pháp mà thiếu chúng thì sẽ không hiện khởi để đưa đến việc thành tựu trong tu tập của hành giả và, sẽ không đưa đến kết quả như chúng ta mong đợi được; nên để tùy căn cơ từng người, hành giả hợp với pháp môn nào theo tên gọi của các hành pháp thì, có thể theo đó mà tu tập; tuy đứng về chi tiết có khác nhau, nhưng trên đại thể, về nội dung thì có nhiều chỗ giống nhau. Vì vậy, nên chúng ta sẽ thấy trong pháp môn “Thất giác chi” có nhiều chi tiết giống như các chi tiết trong các hành pháp khác; không những các chi tiết riêng trong hành pháp Thất giác chi tự chúng đã có sự sắp xếp vị trí khác nhau như trong Kinh-luận Đại tạng. Theo Kinh *Tạp A-hàm* 26, *Kinh Phật thuyết Đại thừa tùy chuyển tuyên thuyết chư pháp* quyển 2 (T. 15, p. 0777b) và *Luận A-tỳ-đạt-ma Uẩn Túc* quyển 9 (T.26, p. 494c) thì sự sắp xếp các chi trong hành pháp giống nhau, nhưng trong một số kinh-luận khác lại có sự sắp xếp khác nhau về vị trí. Có lẽ đây cũng là do sự sắp xếp tùy theo căn cơ đối tượng người nghe hay, đó là sự sắp xếp theo các quan điểm phát triển sau này của Phật giáo qua các bộ phái. Ở đây người viết theo sự sắp xếp của một số đồng Kinh-Luận và, theo tiến trình hợp logic của tư tưởng mà giải thích chúng. Theo kinh *Tạp A-hàm* 26 kinh 707 trang, 189c đức Đạo sư đã

tóm tắt chức năng công hiệu của hành pháp Thất giác chi trong việc đối trị những thói thất, chướng ngại che phủ tâm hành giả trong lúc thực hành tu tập, đức Phật dạy:

“Có năm chướng, năm cái, phiền não nơi tâm, có thể làm sút giảm trí tuệ và làm phần chướng ngại, chẳng phải minh, chẳng phải chánh giác, chẳng chuyển hướng Niết-bàn. Những gì là năm? Đó là tham dục cái, sân cái, thù miên cái, trạo hối cái, nghi cái. Năm cái này là che kín, là bao phủ, phiền não ở tâm, khiến cho trí tuệ bị suy giảm, là phần chướng ngại, chẳng phải minh, chẳng phải đấng giác, chẳng chuyển hướng Niết-bàn.

“Nếu là bảy Giác chi, thì chẳng che kín, chẳng bao phủ, chẳng phiền não nơi tâm, tăng trưởng trí tuệ, là minh, là chánh giác, chuyển hướng Niết-bàn.

Những gì là bảy? Đó là Niệm giác chi, Trạch pháp giác chi, tinh tấn giác chi, Hỷ giác chi, Khinh an giác chi, Định giác chi, Xả giác chi. Như bảy Giác chi này chẳng che kín, chẳng bao phủ, chẳng phiền não nơi tâm, tăng trưởng trí tuệ, là minh, là chánh giác, chuyển hướng Niết-bàn.”

Qua những lời dạy trên thì hành pháp Thất giác chi trên tính phổ quát của giá trị có những khả năng không những chỉ đối trị các bệnh như che kín, bao phủ, tạo phiền não nơi tâm mà, còn làm tăng trưởng trí tuệ, chuyển hướng hành giả đến Niết-bàn nữa. Và tiếp theo đức Đạo sư đưa ra những kết quả của giá trị thực tiễn khi hành giả thực hành Thất giác chi này, theo thứ tự trước sau để loại bỏ từ từ tất cả những pháp vô minh cấu ứ

THÍCH ĐỨC THẮNG

làm mê mờ chướng ngại hành giả trong bước đường tiến đến thanh tịnh giải thoát như Kinh 711 trong *Tạp A-hàm* 26 đức Đạo sư đã dạy Vương tử Vô Úy:

“Nếu Bà-la-môn nào có một niệm thù thắng, quyết định thành tựu; những việc đã làm từ lâu, những lời nói từ lâu, có thể tùy theo nhớ nghĩ, ngay lúc ấy tu tập Niệm giác chi. Khi Niệm giác chi đã tu tập rồi, thì niệm giác đầy đủ. Khi niệm giác đã đầy đủ rồi, thì có sự lựa chọn, phân biệt, tư duy, lúc bấy giờ tu tập Trạch pháp giác chi. Khi đã tu tập Trạch pháp giác chi rồi, thì trạch pháp giác đầy đủ. Khi đã lựa chọn, phân biệt, suy lường pháp rồi, thì sẽ nỗ lực tinh tấn; ở đây, tu tập Tinh tấn giác chi. Khi đã tu tập Tinh tấn giác chi rồi, thì tinh tấn giác đầy đủ. Khi đã nỗ lực tinh tấn rồi, thì hoan hỷ sẽ sanh, xa lìa các tướng về thức ăn, tu hỷ giác chi. Khi đã tu Hỷ giác chi rồi, thì hỷ giác đầy đủ. Khi Hỷ giác chi đã đầy đủ rồi, thì thân và tâm khinh an; lúc ấy tu Khinh an giác chi. Khi đã tu Khinh an giác chi rồi, thì khinh an giác sẽ đầy đủ. Khi thân đã khinh an rồi, thì sẽ được an lạc và khi đã an lạc rồi thì tâm sẽ định; khi ấy tu Định giác chi. Khi đã tu Định giác chi rồi, thì định giác sẽ đầy đủ, Khi định giác chi đã đầy đủ rồi, thì tham ái sẽ bị diệt và tâm xả sanh ra; khi ấy tu Xả giác chi. Khi đã tu Xả giác chi rồi, thì xả giác sẽ đầy đủ. Như vậy, này Vô Úy, vì nhân này, duyên này mà chúng sanh thanh tịnh.”

Ở trên theo đức Đạo sư thì, khi hành giả tu tập Thất giác chi theo thứ tự thì những kết quả chúng sẽ theo sau những thực hành đó. Nếu hành giả tu tập thực hành một cách liên tục miên mật không gián đoạn đầy đủ rồi thì theo đó chúng ta sẽ đạt

được những kết quả như mong muốn ngay trong hiện tại. Nhưng cũng có một số kinh-luận mỗi giác chi trong Thất giác chi có giá trị của riêng chính nó trong việc thực hành chứ không cần phải thực hành hết bảy giác chi theo thứ tự mới đưa đến kết quả như trong kinh *Tạp A-hàm* ở trên. Theo kinh Phật thuyết pháp thừa nghĩa quyết định 2, T. 17, p. 0657b đức Đạo sư dạy:

Thế nào là Thất giác chi? Phật dạy: Đó là Trạch pháp giác chi, niệm giác chi, tinh tấn giác chi, khinh an giác chi, định giác chi, xả giác chi, hỷ giác chi.

Thế nào là trạch giác chi? Là đối với các pháp, mà có thể lựa chọn, y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Thế nào là niệm giác chi? Đối các pháp, chánh niệm tu tập, y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Thế nào là định giác chi? Là thường phát khởi diệu huệ thanh tịnh, y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Sao gọi là tinh tấn giác chi? Đối với việc hành thiện, siêng năng không giải đãi, y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Thế nào là khinh an giác chi? Đối với các pháp xa lìa thô trọng, điều phục thân tâm, y chỉ ly dục, y chỉ tư duy, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Thế nào là xả giác chi? Đối với các pháp xa lìa phóng dật, khiến tâm tịch tịnh; y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch diệt, nhiếp phục tranh cãi.

Thế nào là hỷ giác chi? Đối với các pháp mà sinh hỷ thọ, y chỉ tư duy, y chỉ ly dục, y chỉ tịch tịnh, nhiếp phục tranh cãi.

Qua Kinh này cho chúng ta thấy sự sắp xếp các chi của chúng không giống như thứ tự của một số kinh luận khác. Mặc khác chúng cũng tự hoàn thành kết quả cho chính cách tu tập của tự chúng. Còn theo *A-tỳ-đạt-ma Uẩn túc luận 9*, thì sự liên hệ chi tiết giữa các hành pháp trong Ba mươi bảy phẩm trợ đạo là cần thiết vì tính phổ quát của chúng nên ở đây, trong hành pháp Thất giác chi vẫn sử dụng các pháp niệm, tinh tấn, định như những pháp đã được trình bày trong các hành pháp trước, để nhờ đó làm pháp đối trị tùy theo những chi tiết cần thiết của chúng mà ứng dụng. Theo những lời dạy của đức Đạo sư.

1/ *Niệm giác chi* (: Theo *A-tỳ-đạt-ma Uẩn túc luận 9* thì Niệm giác chi trong Thất giác chi, khi hành giả muốn tu tập thì phải dùng đến pháp quán Tứ niệm trụ (Tứ niệm xứ), Theo đức Đạo sư thì đệ tử của bậc Thánh đối trong thân, ngoài thân, trong ngoài thân phải trụ vào thân mà quán. Nếu ở đây chánh căn, chánh tri, chánh niệm đầy đủ thì, sẽ trừ được tham ưu thế gian, cùng nội ngoại của Thọ, tâm, pháp cũng đầy đủ như thân thì, sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý. Các niệm theo niệm, chuyên niệm, ức niệm, không quên không mất, không trái, không lọt, không mất pháp tánh, tâm sáng tánh ghi nhớ, tất cả nói chung đều là niệm, cũng gọi là niệm căn, cũng gọi là niệm lực, cũng gọi là giác chi, cũng gọi là chánh niệm,

chúng có khả năng chấm dứt khổ. Các bậc hữu học đối với các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh, đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán cùng tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, các niệm tùy niệm, cho đến tâm minh, tánh nhớ đó gọi là Niệm giác chi. Khi hành giả đã nhờ Tứ niệm trụ quán sát thân, thọ, tâm và pháp trong ngoài bằng vào chánh cần chánh tri, chánh niệm biết rõ được bộ mặt thật của các pháp, nên vấn đề tu tập phải có sự lựa chọn tiếp theo đó trong pháp tu của hành giả.

2/ *Trạch pháp giác chi*: Tiếp theo là đệ tử của bậc Thánh, phải thường biết như thật pháp nào thiện, pháp nào bất thiện; pháp nào có tội, pháp nào không tội; pháp nào đáng tu, pháp nào không đáng tu; pháp nào hạ liệt, pháp nào thắng diệu; pháp nào đen, pháp nào trắng; pháp đối địch, pháp duyên sinh. Nếu ở đây hành giả biết tất cả pháp là như thật, pháp nào thiện, pháp nào bất thiện cho đến pháp duyên sinh thì sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý; đối với sự lựa chọn đến chỗ kỳ cùng, không còn lựa chọn được nữa; hiểu rõ, tỏ gần tỏ xa, thông đạt tất cả, quán sát thông tuệ, tuệ hạnh sáng tỏ, gọi chung là tuệ, cũng gọi là tuệ căn, cũng gọi là tuệ lực, cũng gọi là trạch pháp giác chi, cũng gọi là chánh kiến. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với các hàng hữu học các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán cùng tâm giải thoát, tư duy quán

sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ứng giữa vô lậu và tác ý, đối các pháp lựa chọn, cho đến Tỳ-bát-xa-na (vipaśyanā: quán pháp) là dùng trí tuệ nhất tâm quán pháp, đó gọi là Trạch pháp giác chi. Sau khi hành giả đã lựa chọn pháp tu cho mỗi người rồi thì, cần phải có sự siêng năng nỗ lực trong pháp tu của mình.

3/: Tinh tấn giác chi: Tiếp đến đệ tử bậc Thánh, sau khi đã biết lựa chọn, biết pháp nào thiện pháp nào ác rồi trong thực hành chỉ ác hành thiện thì phải tinh tấn dùng phương pháp Tứ chánh cần để tu tập. Vì muốn đoạn trừ các pháp ác, bất thiện đã sinh ra, nên siêng năng tinh tấn kiểm soát tâm, giữ gìn tâm. Vì muốn cho các pháp ác bất thiện chưa sinh sẽ không sinh, nên phải khởi lòng siêng năng tinh tấn kiểm soát tâm, giữ gìn tâm. Vì muốn pháp lành chưa sinh khiến sinh, nên phải khởi lòng siêng năng tinh tấn trong việc khởi lên ý nghĩ nên hay không nên và, đem áp dụng vào trong việc làm nên hay không nên trong việc kiểm soát tâm và giữ gìn tâm. Vì muốn những việc thiện đã phát sinh trong việc nuôi lớn vững bền thêm không khiến tâm quên, và muốn làm tăng trưởng rộng lớn trí tuệ tác chứng nên hành giả phát khởi lòng mong muốn siêng năng nỗ lực tinh tấn kiểm soát tâm mình, giữ gìn tâm mình lúc nào cũng thanh tịnh. Khi hành giả theo pháp tu Tứ chánh cần thì sẽ có được sự tương ứng giữa vô lậu và tác ý; những nỗ lực tinh tấn, mạnh mẽ, kiên cường, hừng hực khó kiềm, gắng ý không dừng, tất cả đều gọi là tinh tất cả, cũng gọi là tinh tấn căn, cũng gọi là tinh tấn lực, cũng gọi là tinh tấn giác chi, cũng gọi là chánh cần. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với

các hàng hữu học, các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối Niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán cùng tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, mọi nỗ lực tinh tấn, cho đến gắng ý không dừng nghỉ, đó gọi là Tinh tấn giác chi.

4/ Hỷ giác chi: Khi Thánh đệ tử đã nỗ lực tinh tấn thực hành những pháp mà mình đã chọn rồi qua chỉ ác hành thiện rồi nhờ lúc cùng nhau niệm Phật như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với Như lai, tâm hành giả ngay thẳng thì sẽ đạt được nghĩa và pháp oai thế; đối với Như lai có khả năng dẫn khởi hân hoan, nhờ hân hoan nên sinh tâm hoan hỷ; khi được hoan hỷ thì thân an; thân an thì sẽ hưởng lạc; được an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dựa vào dòng pháp mà tu tập tùy theo niệm đối với chư Phật, cho đến tác chứng cứu cánh Niết-bàn.

Lại nữa hành giả khi cùng nhau niệm chánh pháp, tức là chỉ cho chánh pháp của Phật khéo nói hiện tại, mát mẻ đúng thời, hướng dẫn trực quán khiến bậc trí giả nội chứng; hành giả nhờ đó lúc cùng nhau niệm pháp như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với chánh pháp tâm hành giả ngay thẳng, nhờ tâm ngay thẳng nên được nghĩa và pháp oai lực; đối với chánh pháp có khả năng dẫn khởi hớn hở, nhờ hớn hở nên sinh tâm hoan hỷ; nhờ

hoan hỉ nên thân an; nhờ thân an nên hưởng lạc; nhờ an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dự vào dòng pháp. Đối với chánh pháp, nhờ tu tập tùy niệm nên cho đến có thể tác chứng cứu cánh Niết-bàn.

Lại nữa, hành giả khi cùng nhau **niệm Tăng già**, tức là chỉ cho đệ tử của đức Phật đã thọ cụ túc giới, đầy đủ diệu hạnh, hành động chất trực, thực hành như lý, thực hành pháp theo pháp Phật dạy, thực hành hòa kính. Hơn nữa đệ tử của Phật có hướng đến dự lưu, có quả dự lưu, có quả nhất lưu, có hướng đến không trở lại (bất hoàn), có quả bất hoàn, có hướng đến A-la-hán, có quả a-la-hán. Như vậy gồm có Tứ song, Bát chính, Bồ-đặc-già-la. Cũng vậy Tăng già, đầy đủ giới, đầy đủ định, đầy đủ tuệ, đầy đủ giải thoát, đầy đủ giải thoát tri kiến, đáng thỉnh đáng đê đầu, đáng cung kính ruộng phước vô thượng, nơi đời nên cúng dường. Đệ tử của bậc Thánh nhờ lúc cùng nhau niệm Tăng như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với Tăng già tâm hành giả ngay thẳng, nhờ tâm ngay thẳng nên được nghĩa và pháp oai lực; đối với chánh pháp có khả năng dẫn khởi hớn hở, nhờ hớn hở nên sinh tâm hoan hỉ; nhờ hoan hỉ nên thân an; nhờ thân an nên hưởng lạc; nhờ an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dự vào dòng pháp. Đối với Tăng già

nhờ tu tập tùy niệm, nên cho đến có thể tác chứng cứu cánh Niết-bàn.

Lại nữa, hành giả khi cùng nhau **niệm giới**, tức là chỉ cho hành giả giữ giới thanh tịnh, không khuyết không thủng, không tạp không nhờn, có thể nhận sự cúng dường không rõ ràng, khéo cứu cánh, khéo thọ trì, được người trí khen ngợi, thường không hủy báng. Đệ tử bậc Thánh nhờ lúc cùng nhau niệm giới như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với giới tâm hành giả ngay thẳng; nhờ tâm ngay thẳng nên được nghĩa và pháp oai lực; đối với chánh pháp có khả năng dẫn khởi hớn hở, nhờ hớn hở nên sinh tâm hoan hỉ; nhờ hoan hỉ nên thân an; nhờ thân an nên hưởng lạc; nhờ an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dự vào dòng pháp. Đối với giới nhờ tu tập tùy niệm, nên cho đến có thể tác chứng cứu cánh Niết-bàn.

Lại nữa, hành giả khi cùng nhau niệm **Bồ thí**, tức là hiện tại hành giả khéo được thắng lợi, tuy sống vô lượng nơi cõi bản triền phược trong chúng sanh, nhưng tâm xa lìa tất cả cõi bản, có thể thực hành bồ thí. Tuy ở tại gia, nhưng có thể không đắm nhiễm vào của cải châu báu; ra tay bồ thí, làm tế tự lớn, cúng dường ruộng phước, ban ân đầy đủ, ban vui khắp cả. Đệ tử bậc Thánh nhờ lúc cùng nhau niệm bồ thí như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với giới tâm hành giả ngay thẳng; nhờ tâm ngay thẳng nên được nghĩa và pháp oai lực; đối với bồ thí có khả

năng dẫn khởi hớn hở, nhờ hớn hở nên sinh tâm hoan hỉ; nhờ hoan hỉ nên thân an; nhờ thân an nên hưởng lạc; nhờ an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dự vào dòng pháp. Đối với bố thí nhờ tu tập tùy niệm, nên cho đến có thể tác chứng cứu cánh Niết-bàn.

Lại nữa, hành giả khi cùng nhau niệm chư Thiên, tức là chỉ cho Tứ đại vương chúng thiên, trời Ba mươi ba, Dạ-ma-thiên, Đô-sử-đa thiên, Lạc biến hóa thiên, Tha hóa tự tại thiên. Chư thiên như vậy, thành tựu tín, giới, xả, tuệ nên mất từ chỗ này được sinh về những cõi trời kia hưởng mọi sự khoái lạc. Hành giả chúng ta cũng có tín, giới, xả, tuệ, cũng sẽ được sinh về những chỗ kia, cùng các thiên chúng đồng hưởng khoái lạc. Các hành giả đệ tử của bậc Thánh nhờ cùng nhau niệm Thiên như vậy thì tham không trói buộc tâm, sân không trói buộc tâm, si không trói buộc tâm. Đối với giới tâm hành giả ngay thẳng; nhờ tâm ngay thẳng nên được nghĩa và pháp oai lực; đối với chư thiên có khả năng dẫn khởi hớn hở, nhờ hớn hở nên sinh tâm hoan hỉ; nhờ hoan hỉ nên thân an; nhờ thân an nên hưởng lạc; nhờ an lạc nên tâm định. Khi tâm hành giả định rồi thì đối với các loài hữu tình không bình đẳng sẽ trụ vào bình đẳng, đối với các loài hữu tình có não hại sẽ trụ vào không não hại và, sẽ được dự vào dòng pháp. Đối với chư thiên nhờ tu tập tùy niệm, nên cho đến có thể tác chứng cứu cánh Niết-bàn. Hành giả lúc tu tập lục tùy niệm như vậy rồi thì sẽ được sở hữu tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm hân hoan tột

cùng, hân hoan hiện hữu, tính loại hân hoan, thích ý vui ý; tính loại hoan hỷ vui hòa hợp không còn phân biệt ... tất cả gọi chung đều là hỉ, cũng gọi là hỉ giác chi. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với các hàng hữu học, các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối Niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán cùng tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm hoan hỷ tốt cùng, cho đến tánh hoan hỷ thì đó gọi là Hỉ giác chi.

5/ Khinh an giác chi: Tiếp tục hành giả nhờ tâm tánh hoan hỷ đang hiện có, hành giả nhập vào sơ thiền, ngôn ngữ lúc bấy giờ dừng nghỉ. Nhờ duyên này mà các pháp khác cũng yên nghỉ, đó gọi là trạng thái thuận khinh an thứ nhất; khi nhập vào đệ nhị thiền, tâm và từ (giác, quán) yên nghỉ, nhờ duyên này mà các pháp khác cũng yên nghỉ, đó gọi là trạng thái thuận khinh an thứ hai; khi hành giả nhập vào đệ tam thiền; các hỉ ở đây bấy giờ cũng yên nghỉ, nhờ duyên này các pháp khác cũng lặng yên, đó là trạng thái thuận khinh an thứ ba; khi nhập vào đệ tứ thiền, hơi thở ra vào lặng yên, nhờ duyên này các pháp khác cũng an nghỉ, đó là trạng thái thuận khinh an thứ tư; tiếp tục lúc nhập vào diệt thọ tưởng định, ở đây tưởng thọ vắng bật nhờ duyên này mà các pháp khác cũng không hiện hữu, đó gọi là trạng thái thuận khinh an thứ năm và, cũng có khinh an thượng diệu thứ sáu là tối thắng tối thượng. Khinh an này là tối thượng tối diệu không có khinh an nào khác vượt qua nó. Vì sao vậy? Vì tâm từ tham lia nhiễm mà giải thoát và, từ sân, si

lia khỏi nhiễm mà giải thoát, nên gọi đây là trạng thái thuận khinh an thứ sáu. Hành giả tư duy về trạng thái này thì sẽ sở hữu được mọi sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm nhẹ nhàng, tánh nhẹ nhàng loại nhẹ nhàng, gọi chung là khinh an, cũng gọi là khinh an giác chi. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với các hàng hữu học, các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối Niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán cùng tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý; thân, tâm, tính, loại khinh an, đó gọi là khinh an giác chi.

6/ *Định giác chi*: Khi hành giả nhờ vào sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền, không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tưởng phi phi tưởng xứ và Diệt tận định thì sẽ diệt trừ tận gốc rễ của các lậu. Vì khi hành giả an trú vào sơ thiền thì trước hết nhờ vào tướng trạng các hành mà xa lìa pháp dục ác bất thiện, có tầm có từ và, nhờ xa lìa này mà hi lặc sinh ra. Nếu ở sơ thiền mà hành giả an trú đầy đủ thì hành giả sẽ không còn tư duy về tướng trạng các hành nữa mà chỉ tư duy về chỗ đạt được, chỗ hướng về sắc, thọ, tưởng, hành và, thức mà thôi. Ở đây các pháp này nào hại chúng sanh như là bệnh hột, như ung nhọt, như tên độc, chúng là vô thường, khổ, không, phi ngã. Hành giả đối với pháp này tâm vừa ghét vừa lo sâu xa, sợ hãi đình chỉ, sau đó nhiếp tâm đưa về giới vực cam lồ, tư duy cõi này là tịch tĩnh vi diệu, xả bỏ tất cả trên nền tảng ái hết lia nhiễm, vĩnh viễn tịch diệt Niết-bàn. Giống như xạ sư giới, hay học trò của ông, trước hết học bắn người bằng cò, đất bùn ở

gần; sau đó mới có thể bản vật kiên cố lớn ở xa được. Hành giả cũng vậy, trước phải nhờ tướng trạng các hành như vậy mà xa lìa pháp dục ác bất thiện, có tâm có từ; nhờ xa lìa nên hi lạc sinh. Nếu hành giả an trụ vào sơ thiên đầy đủ thì sẽ không tư duy về các tướng trạng các hành như vậy mà chỉ tư duy về chỗ đạt được, chỗ hướng về sắc, thọ, tưởng, hành và, thức mà thôi. Ở đây các pháp này nã hại chúng sanh như là bệnh họa, như ung nhọt, như tên độc, chúng là vô thường, khổ, không, phi ngã. Hành giả đối với pháp này tâm vừa ghét vừa lo sâu xa, sợ hãi không tạo tác nhân, sau đó nhiếp tâm đưa về giới vực cam lồ, tư duy cõi này là tịch tĩnh vi diệu, xả bỏ tất cả trên nền tảng ái hết lìa nhiễm, vĩnh viễn tịch diệt Niết-bàn. Khi hành giả biết như vậy, thấy như vậy liền từ tâm dục lậu được giải thoát, cũng từ hữu lậu và vô minh lậu tâm được giải thoát; đã giải thoát rồi thì có thể tự nhận thức rằng: Ta được giải thoát, sự sanh của ta đã dứt, phạm hạnh đã lập, việc cần đã làm xong, không còn tái sinh đời sau nữa. Ở đây đề cập về an trụ nhị thiên thì, trước hết cũng nhờ vào tướng trạng các hành, nhưng tâm từ trở nên tịch tĩnh, bên trong tâm tịnh một mực hướng về tự tánh, lúc này không còn tâm từ nữa, nhờ định là hi lạc sinh ra. Nếu an trụ đầy đủ vào nhị thiên thì bấy giờ hành giả không còn tư duy về tướng trạng các hành nói cũng giống như trên cho đến vô sở hữu xứ. Khi hành giả nhập vào vô sở hữu và an trụ đầy đủ vào vô sở hữu xứ thì lúc này không còn tư duy về tướng trạng các hành, mà chỉ tư duy về chỗ đạt được, chỗ hướng về thọ, tưởng, hành và, thức mà thôi, cho đến nói đầy đủ như trên và, đến tướng định có thể hoàn thành xong những việc đáng nên làm như vậy. Tiếp đến là Phi tướng phi phi tướng xứ cùng Diệt tận

định, việc xuất nhập định trong tu tập của hành giả cũng như bảy định trên, lúc này cũng sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, an trụ tâm, an trụ bình đẳng cho đến tâm chỉ còn duy nhất một tánh cảnh, gọi chung là định, cũng gọi là định căn, cũng gọi là định lực, cũng gọi là định giác chi, cũng gọi là chánh định. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với các hàng hữu học, các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối Niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán như tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm an trụ bình đẳng, cho đến tâm chỉ còn tánh cảnh duy nhất, thì đó gọi là định giác chi.

7/ *Xả giác chi*: Đến đây, hành giả nhờ tư duy về đoạn giới, ly giới, diệt giới trong những định trên và, cũng nhờ tâm phát khởi tính bình đẳng, tâm trở nên tánh chính trực, tâm không còn kinh giác mà an trụ vào tính tịch tĩnh. Lúc bấy giờ hành giả tự nghĩ: “nay ta nên đối với các pháp thuận tham, thuận sân, thuận si mà xa lìa tham, sân, si, nhờ tâm phát khởi tính bình đẳng, tâm trở nên tính chánh trực, tâm không còn kinh giác nữa, mà an trụ vào tính tịch tĩnh.” Lại tự nghĩ: “Nay ta nên đối với các pháp tham, sân, si, tâm không còn nhiếp thọ; do tâm phát khởi tính bình đẳng, tâm trở nên tính chánh trực, tâm không cảnh giác mà an trụ vào tính tịch tĩnh.” Ở đây hành giả nhờ xem xét tư duy sáu pháp thuận xả mà có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm trụ vào tính bình đẳng, tâm trụ vào tính chánh trực, tâm không còn cảnh giác mà trụ vào tính

tịch tĩnh, ở đây gọi chung là xả, cũng gọi là xả giác chi. Đối với Thánh đệ tử chúng có khả năng diệt hết khổ; đối với các hàng hữu học, các hành như sở kiến của mình mà tư duy quán sát sẽ đạt cứu cánh; đối trong các hành thấy rõ lỗi lầm, đối Niết-bàn vĩnh viễn thấy rõ công đức. Nếu là A-la-hán như tâm giải thoát, tư duy quán sát, khiến đạt cứu cánh và sẽ có được sự tương ưng giữa vô lậu và tác ý, tâm trụ vào tính bình đẳng, tâm trụ vào tính chánh trực, tâm không còn kinh giác mà trụ vào tính tịch tĩnh thì, đó gọi là xả giác chi.

Qua những kinh-luận mà chúng tôi đã trích dẫn trên, chúng cho hành giả chúng ta một cái nhìn duyên khởi hơn trong vấn đề tu tập để đối trị với ba độc tham, sân, si trên cơ bản bằng cách ly tham, sân, si để đưa đến giác ngộ giải thoát bằng vào sự tu tập theo thứ tự từ giác chi thứ nhất cho đến giác chi thứ bảy trong liên đới hỗ tương cần thiết cho nhau; nhưng mặc khác mỗi giác chi tự chúng tự hoàn thành riêng cho mỗi thứ trong tu tập chính chúng như chính đức Đạo sư đã dạy trong Tương Ứng V theo Tạng hệ Pàli: *"Tu tập một giác chi đã có thể thành tựu mục đích của đời sống phạm hạnh, hướng nữa là tu tập cả Thất giác chi"*. Vì chính ngay trong mỗi một giác chi chúng đã hiện diện nhân và duyên một cách đầy đủ qua sự cần thiết đủ để pháp đó hiện hữu một cách trọn vẹn bảy chi trong một chi; và ngược lại một chi trong bảy chi, nếu thiếu một trong bảy chi đó thì tự chúng không hiện hữu để hoàn thành kết quả. Ngay trong chánh niệm của niệm giác chi đã có trạch pháp giác chi đã có tinh tấn giác chi, đã có hỷ giác chi, đã có khinh an giác chi, đã có định giác chi và, đã có xả giác chi

rồi; vì nếu thiếu xả thì không thể có được chánh niệm, thiếu trạch pháp giác chi thì sẽ không có chánh niệm, thiếu tinh tấn giác chi thì sẽ không có chánh niệm giác chi, thiếu hỷ giác chi thì sẽ không có chánh niệm giác chi, thiếu khinh an giác chi thì sẽ không có chánh niệm giác chi rồi, và cứ như thế nếu thiếu đi một trong bảy nhân và duyên của bảy giác chi này thì chánh niệm giác chi không hiện hữu để đưa đến kết quả thành công. Do đó Sự thành tựu trong tu tập của hành giả qua một giác chi nào đó cũng chính là sự thành tựu của chính bảy giác chi đồng lúc. Đó chính là mặt sâu xa vi tế của bộ mặt duyên khởi hiện quán theo quan điểm đặc thù của Phật giáo theo bản thể luận còn theo mặt hiện tượng luận sai biệt của các pháp thì có bảy chi pháp, để từ đó hành giả cứ theo thứ tự thời gian mà hoàn thành theo thứ lớp tuần tự của chúng. Đây chính là đặc điểm khế cơ khế lý trong phương pháp giáo dục và tu tập của đạo Phật. ■

BÁT CHÁNH ĐẠO **(āryāṣṭāṅgika-mārga)**



Bát chánh đạo là hành pháp thứ bảy trong Ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Hành pháp Bát Chánh Đạo là pháp môn thật tiễn đại biểu đặc trưng tối quan trọng cho những lời dạy của đức Đạo sư trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Vì pháp môn này là một phương pháp chính xác để hành giả hướng đến Niết-bàn giải thoát, là một con đường ngắn nhất đưa hành giả đến chỗ an vui tịch tĩnh, là con đường được Đạo sư nói ra lần đầu tiên sau khi Ngài thành Đạo tại vườn Nai cho năm anh em Kiều Trần Như bạn tu của Ngài trước đó để tránh xa hai thái độ sống cực đoan giữa đau khổ (khổ hạnh) và, khoái lạc (hạnh phúc) đưa hành giả đến con đường Trung đạo không vương mắc hai bên.

Bát Chánh Đạo tiếng Phạn gọi là *āryāṣṭāṅgika-mārga*, là con đường chánh tám ngành đưa đến Niết-bàn giải thoát, còn gọi là Bát Thánh đạo, Bát chi chánh đạo, Bát Thánh đạo phần,

THÍCH ĐỨC THẮNG

Bát đạo hành, Bát trực hành, Bát chánh, Bát đạo, Bát chi, Bát pháp, hay Bát lộ.

Bát chánh đạo gồm có tám chi sau:

- Chánh kiến (skrt: samyag-dṛṣṭi, pāli: *sammàditthi*), thấy đúng.

- Chánh tư duy (skrt: Samyak-saṁkalpa, pāli: *sammāsankappa*): suy nghĩ đúng.

- Chánh ngữ (skrt: Samyag-vāc, pāli: *sammāvāca*): nói đúng.

- Chánh nghiệp (skrt: Samyak-karmānta, pāli: *sammakammata*): làm việc đúng.

- Chánh mạng (skrt: Smnyag-ājīva, pāli: *sammàjīva*): sống đúng. 1989

- Chánh tinh tấn (skrt: Samyag-vyāyāma, pāli: *sammāvāyama*): siêng năng đúng.

- Chánh niệm (skrt: Samyak-smṛti, pāli: *sammà satti*): nhớ đúng. (1990)

- Chánh định (Samyak-samadhi, pāli: *sammà samādhi*): tập trung đúng. 1989-

1/ Chánh kiến, còn gọi là chánh đế, tức thấy khổ là khổ, tập là tập, diệt là diệt, đạo là đạo, có nghiệp thiện ác, có nghiệp báo thiện ác, có đời này đời kia, có cha mẹ, có người chon đến nơi thiện, bỏ thiện hướng thiện, nơi đời này, đời kia, tự giác tự chứng thành tựu. "Khi nào vị Thánh đệ tử biết già chết, tập

khởi của già chết, đoạn diệt của già chết và con đường đưa đến đoạn diệt già chết, này chư Hiền, khi ấy vị Thánh đệ tử có chánh kiến...” (Kinh Chánh tri kiến, Trung bộ I, p. 49, HT. Minh Châu dịch) hay *"Khi một vị Thánh đệ tử biết được bất thiện và biết được căn bản của bất thiện, biết được thiện và căn bản của thiện, này chư Hiền, khi ấy vị Thánh đệ tử có chánh kiến, có tri kiến chánh trực, có lòng tin pháp tuyệt đối và thành tựu diệu pháp này".* (Kinh Chánh Tri Kiến, Trung Bộ I, tr. 47). Đó chính là sự thành tựu của nhân quả thế gian và xuất thế gian qua như thật tri kiến một cách rõ ràng về sự hiện hữu và biến dịch của chúng theo duyên khởi mà hành giả có thể tư duy và nhận chân được tánh và tướng của tất cả mọi pháp trên thế gian này, đâu là pháp hữu lậu, đâu là pháp vô lậu. Đó gọi là chánh kiến.

Chánh kiến là chi đầu trong tám chi Bát chánh đạo thuộc vào phần tuệ học của ba vô lậu học nhằm trang bị cho một sự nhận thức đúng về lối nhìn duyên khởi đối với mọi sự vật, không rơi vào cái nhìn méo mó sai lệch giữa có và không, giữa thường và đoạn của lối nhìn tà kiến, mà lúc nào cũng phải giữ một cái nhìn khách quan không thiên lệch bên này hay bên kia để vượt qua khỏi mọi vướng mắc hữu lậu đạt chánh kiến vô lậu giải thoát như trong Kinh Đại Tứ Thập, Trung bộ III. tr. 207 *"Phàm cái gì thuộc tuệ căn, tuệ lực, trạch pháp giác chi, chánh kiến, đạo chi của một vị thành thực Thánh đạo A-la-hán, có vô lậu tâm, chánh kiến như vậy là chánh kiến vô lậu, siêu thế."*

Lối nhìn này được mệnh danh là kiến giải trung đạo, vượt qua khỏi tà kiến chấp có chấp không của thế gian. Nói chung hành giả xa lìa từ bỏ năm loại kiến giải không chánh kiến này: Một là tự chấp cho rằng thân này có ngã nó luôn tồn tại không mất, đó gọi là thân kiến hay ngã kiến. Hai là cực đoan chấp chặt kiến giải một bên, như sau khi chúng ta mất sẽ tồn tại không mất, đó gọi là thường kiến hay hữu kiến đối lập lại với quan niệm sau khi ta mất sẽ không còn nữa, đó gọi là đoạn kiến hay vô kiến. Hai quan điểm có-không này mà chúng ta chấp vào một trong hai thì gọi là biên kiến. Ba là chấp nhận kiến giải cho rằng không có đạo lý nhân quả trên đời này, đó gọi là tà kiến. Bốn là chấp chặt vào những kiến giải sai lầm cho là đúng đắn chân thật, đó gọi là kiến thủ kiến. Năm là cho rằng những giới luật cấm chế sai lầm không đưa đến con đường giải thoát của ngoại đạo mà cho rằng thực hành chúng sẽ đưa đến Niết-bàn giải thoát, đó gọi là giới cấm thủ kiến. Nếu hành giả xa lìa không sống theo năm thứ kiến giải sai lầm lệch lạc này, mà thấy biết được một cách chắc chắn rằng: *“Biết được chánh kiến là chánh kiến, tà kiến là tà kiến. Biết được chánh ngữ và tà ngữ. Biết được chánh nghiệp và tà nghiệp. Biết được chánh mạng và tà mạng. Biết được chánh tinh tấn và tà tinh tấn. Biết được chánh niệm và tà niệm. Biết được chánh định và tà định.”* (Kinh Đại Tứ Thập, Trung Bộ III, tr. 206 - 208 bản dịch của HT. Minh Châu) thì đó gọi là thấy biết nhận thức một cách chân chánh của hành giả về lối nhìn đưa đến con đường trung đạo giải thoát trong thực hành của hành giả.

Chánh kiến, Theo *Đại Tỳ-bà-sa luận* 97 thì chánh kiến được phân ra là hai loại:

- Một hữu lậu chánh kiến hay còn gọi là thế tục chánh kiến, tức chỉ cho ý thức luôn luôn tương ưng với thiện huệ hữu lậu, vì chúng quan hệ với chấp thủ của hữu lậu nên phải chuyển hướng về đường thiện chiêu cảm quả dục đáng vui của đời vị lai.

- Hai là vô lậu chánh kiến, còn gọi là xuất thế gian chánh kiến, tức chỉ cho trí vô sinh hoàn toàn không còn nhiếp giữ ý thức tương ưng với thiện huệ hữu lậu nữa, mà nó vượt qua khỏi chấp thủ về thiện hữu lậu chánh kiến.

2/ Chánh tư duy, còn gọi là chánh chí, chánh phân biệt, chánh giác hay đế niệm, tức là không có dục giác, nhuế giác và, hại giác, là chi thứ hai trong Bát chánh đạo, tức là hành giả phải tư duy suy nghĩ về đạo lý chân thật để xa lìa tham dục, sân nhuế, hại niệm thuộc những cách tư duy tà vạy thiếu chính xác đưa hành giả đến con đường nuôi lớn tham, sân, si tạo nghiệp ba đường dữ trôi buộc trong sinh tử luân hồi. Ngược lại hành giả phải luôn luôn tư duy suy nghĩ về con đường giải thoát vô tham, vô sân, vô hại bằng cách không tư duy suy nghĩ đến chúng.

Cũng như chánh kiến chánh tư duy có hai cách Chánh tư duy hữu lậu và, Chánh tư duy vô lậu:

- Hành giả cần phải áp dụng cách tư duy suy nghĩ để một mặt huân tập báo nghiệp thiện cho ý về vô tham, vô sân, vô hại và, mặt khác thực hành những điều hành giả đã tư duy về các

pháp thiện lợi mình lợi người (tạo nhân tái sinh) của ba nghiệp thân, khẩu và, ý qua thể hiện thiện nhân đưa đến quả sanh y thiện theo nhân quả hữu lậu. Đó gọi là tư duy hữu lậu.

- Hành giả tư duy với tâm vô lậu, tâm Thánh thì, sự tư duy đó được gọi là Chánh tư duy vô lậu, ngược lại với tâm hữu lậu tư duy qua pháp vô tham, vô sân, vô hại.

3/ Chánh ngữ, còn gọi là chánh ngôn, đế ngữ, là chi thứ ba trong Bát chánh đạo, nghĩa là xa lìa lời nói hư dối, hai lưỡi, ác khẩu, thêu dệt. Vì những lời nói này câu hữu với vô minh sẽ đưa hành giả vào ba đường ác, ngược lại là những lời nói chân thật, lời nói hòa hợp lợi mình lợi người, lời nói nhẹ nhàng không thô ác nặng nề, lời nói không thêu dệt phù phiếm, câu hữu với phước báo an vui hạnh phúc. Nói chung những lời nói nào mang lại lợi cho mình và có lợi cho mọi người, chúng tạo nhân hướng thiện làm phước báo sanh y cho hành giả trong tương lai thì đó gọi là chánh ngữ. Trong kinh Đại Bát Niết-bàn trước khi đức Phật nhập diệt, có đệ tử hỏi:

Bạch Thế tôn, sau khi Phật nhập Niết-bàn rồi, người đời sau gặp nhiều sách vở ngoại đạo với kinh Phật không làm sao phân biệt. Vậy biết tin theo lời nào để tu? Phật bảo, không luận là lời nói của ai miễn là lời ấy đúng sự thật, hợp chân lý thì cứ tin theo đó mà tu. Đó là chúng ta nói đến phước báo hữu lậu của chánh ngữ, ngoài ra nếu hành giả từ bỏ bốn cách nói trên vượt qua luật nhân quả và, câu hữu với vô tâm trong lời nói, thì những lời nói này thuộc chánh ngữ vô lậu.

4/ Chánh nghiệp, còn gọi là chánh hành, để hành, là chi thứ tư trong Bát chánh đạo, chỉ cho hành động, tạo tác chân chánh (tác nhân thiện nghiệp), tức chi thân, khẩu, ý ba nghiệp thanh tịnh; tức xa lìa sát sinh, không cho mà lấy, tà dâm, nói dối ... nói chung là hành giả sống từ ý nghĩ, tạo tác hành động, lời nói luôn xa lìa mọi thứ tà vọng thì, gọi đó là chánh nghiệp.

Theo kinh Bát chánh đạo thì, không thấy như thật, không tư duy như thật, không nói như thật, đời sống không như thật, tinh cần không như thật, hành động không như thật, ý nhớ không như thật, tập trung không như thật gọi là bát đạo tà hành, ngược lại tám điều tà hành này thì gọi là chánh hành, hay chánh nghiệp. Hành giả tạo nhân nghiệp thiện hữu lậu cho phước báo sanh y trong tương lai thì, đó gọi là chánh nghiệp hữu lậu.

Theo *Du Già Sư Địa luận* 64 thì, có ba loại chánh nghiệp (hành) là: Chánh hành đối với Phật bảo, hành giả nên cúng dường thừa sự. Chánh hành đối với Pháp bảo, hành giả nên lấy Du-già làm phương tiện tu tập. Chánh hành đối Tăng bảo, hành giả nên tu tập cùng thọ tài-pháp thí. Theo *Đại thừa Trang nghiêm luận* 12 thì, dùng sáu Ba-la-mật: Bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ (Bát-nhã) làm chánh hành. Theo *Biện trung biên luận* quyển hạ thì, lấy mười Ba-la-mật làm hành tướng mà phân biệt thành sáu loại chánh hành: Tối thắng, tác ý, tùy pháp, ly nhị biên, sai biệt, vô sai biệt làm chánh hành. Theo *Pháp hoa huyền tán* 8 thì, lấy việc thọ trì *phẩm Pháp sư* trong *kinh Pháp hoa* 4 như: Độc, tụng, giảng nói, viết kinh và, cúng dường là chánh nghiệp của sáu loại pháp sư.

Theo Tịnh độ tông thì cũng lấy việc đọc tụng, quán sát, lễ bái, xưng danh và, tán thán cúng dường đức Phật Di-đà là năm chánh hành của hành giả tu theo Tịnh độ và, theo Mật giáo thì đối với những hành nghiệp tu tập sau những gia hành đều gọi là chánh nghiệp. Nói chung tất cả mọi hành động của chúng ta từ lời nói đến việc làm và trong ý nghĩ chúng ta đều hữu với nhân quả thiện đưa đến giải thoát thì đều gọi là chánh nghiệp thuộc hữu lậu hay là vô lậu cả.

5/ Chánh mạng, còn gọi là đế thọ, chánh mạng đạo chi, là chi thứ năm trong Bát chánh đạo, là chỉ cho cách sống của hành giả, phương pháp sanh nhai hằng ngày mang lại cơm no áo ấm, thuốc thang, và những nhu cầu cần cho cuộc sống trong gia đình. Là hành giả tu tập theo chánh pháp của Phật thì trước hết phải thanh tịnh hóa ý nghiệp trong từng ý nghĩ bằng cách không nghĩ đến những điều ác hại mình hại người, mà phải có những ý nghĩ đem lại lợi ích vui vẻ cho chính mình và cho mọi người chung quanh gần nhất là những người thân trong gia đình và, xa hơn nữa là xã hội; kế đến là thanh tịnh thân, khẩu nghiệp của mình bằng vào những công việc làm và những lời nói trong công việc khi giao thiệp; hành giả phải tránh xa mọi công việc làm đưa đến hại mình, hại người như học nghề chú thuật, bói toán ... lường gạt kẻ khác, mà ngược lại hành giả phải sống đúng với chánh pháp nghĩa là chúng ta phải lựa chọn những nghề nghiệp nào mang lại mọi lợi ích an vui cho mình cho người thì chúng ta chọn nghề đó để sống. Đó gọi là nghề nghiệp sinh sống chánh đáng của một hành giả thực hành chánh pháp của đức Phật.

6/ Chánh tinh tấn, còn gọi là chánh phương tiện, chánh trị, đề pháp, đề trị, là chi thứ sáu trong Bát chánh đạo, chỉ cho mọi sự nỗ lực siêng năng tinh cần trong bốn việc mà hành giả cần phải hạ quyết tâm phát nguyện trong lúc tu tập để thanh tịnh ba nghiệp thân khẩu, ý trong chỉ ác hành thiện: Pháp ác nào đã phát sinh hãy nhanh chóng trừ diệt chúng, pháp ác nào chưa phát sinh nỗ lực ngăn chặn chúng không cho khởi sinh; pháp thiện nào chưa phát sinh hãy nhanh chóng làm cho chúng phát sinh, pháp thiện nào đã sinh tiếp tục là cho chúng tăng trưởng hơn lên. Nghĩa là lúc nào cũng tìm cầu phương pháp siêng năng nỗ lực tinh cần trong việc đề phòng ngăn ngừa những điều phi pháp có thể xảy ra cùng, nỗ lực chặn đứng những việc ác đã lỡ phát sinh (phòng phi chỉ ác) qua hai việc hại mình hại người và, luôn luôn siêng năng tinh tấn trong việc hành thiện qua hai việc thiện lợi mình lợi người như trên chúng tôi đã trình bày. Sự siêng năng đúng ở đây chúng cũng được quan niệm như là pháp Tứ chánh cần mà trước đây chúng tôi đã đề cập qua.

7/ Chánh niệm, còn gọi là đề ý, là chi thứ bảy trong Bát chánh đạo, dùng cộng tướng của bốn pháp thân, thọ, tâm và, pháp mà quán. Đây là một hình thức khác của Tứ niệm xứ, điều mà chúng tôi cũng đã đề cập đến trước đây. Ở đây chúng tôi cũng xin đề cập vắn tắt một chút, là hành giả chúng ta luôn luôn nhớ nghĩ về tánh tướng của tất cả các pháp một cách như thật mà không để lãng quên mất. Chúng ta có thể phân chánh niệm ra hai loại:

THÍCH ĐỨC THẮNG

- Nhớ nghĩ đúng về pháp hữu lậu thế gian, tức là hành giả chúng ta luôn nhớ nghĩ về những thiện niệm, tác ý tương ưng với pháp hữu lậu.

- Nhớ nghĩ đúng về pháp vô lậu xuất thế gian, tức là hành giả chúng ta nương vào chánh kiến vô lậu mà thường tư duy suy nghĩ như thật về mọi đối tượng, với sự tác ý tương ưng với pháp vô lậu với những ý niệm ghi nhớ rõ ràng không bao giờ quên.

Đó là hai cách nhớ nghĩ chân chánh đúng chánh pháp về thiện và thiện giải thoát dành cho hành giả khi tu tập chánh niệm.

8/ Chánh định, còn gọi là đế định, là chi thứ tám của Bát chánh đạo, mục đích của chi này là giúp hành giả xa lìa pháp dục ác bất thiện thành tựu bốn pháp thiền: sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền.

Theo Kinh Đại Tứ Thập, Trung Bộ III, tr. 206 - 208 bản dịch của HT. Minh Châu đức Phật dạy: "Thế nào là Thánh chánh định với các cận duyên và tư trợ? Chính là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm. Nay các Tỷ-kheo, phàm có nhứt tâm nào được tư trợ với bảy chi phần này, như vậy, gọi là Thánh chánh định cùng với các cận duyên và tư trợ". Sự thành tựu của chánh định của các bậc hữu học như đức Phật đã dạy là phải câu hữu với bảy chi trên làm trợ duyên, duyên khởi trong lúc tu tập mới mong đạt đến kết quả. Trong khi đạo quả giải thoát của các vị A-la-hán của bậc vô học gồm có mười chi như kinh Trung bộ

III sđd tr. 221 thì: “Do có chánh kiến, chánh tư duy khởi lên; do có chánh tư duy, chánh ngữ khởi lên; do có chánh ngữ, chánh nghiệp khởi lên; do có chánh nghiệp, chánh mạng khởi lên; do có chánh mạng, chánh tinh tấn khởi lên; do có chánh tinh tấn, chánh niệm khởi lên; do có chánh niệm, chánh định khởi lên; do có chánh định, chánh trí khởi lên; do có chánh trí, chánh giải thoát khởi lên. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đạo lộ của vị hữu học gồm có tám chi phần, và đạo lộ của vị A-la-hán gồm có mười chi phần”. Do đó sự hiện hữu có được của chánh định chính là sự hiện hữu của chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và, ngược lại tất cả đều có trong nhau qua duyên khởi. Và ở đây đứng về mặt thời gian nhân quả phân đoạn mà nói thì tám chi phần này theo thứ tự làm duyên cho nhau để đưa đến đạt bốn thiền định, nhưng đứng về mặt sát-na sinh diệt không thời gian thì chúng hiện hữu ở trong nhau. Về mặt nhân quả thời gian thì chánh kiến thuộc chi phần quan trọng chủ yếu trong Bát chánh đạo để đưa về chánh định.

Chánh định ở đây chúng tôi chỉ đề cập giới hạn theo chủ đề của Bát chánh đạo, nên định ở đây định nghĩa cũng theo ý nghĩa chủ đề nên định nghĩa này chưa mang tính phổ quát và rộng hơn.

Tóm lại, Bát chánh đạo là tám chi nhánh cần và đủ để hành giả từ đó có thể mượn chúng là con đường đưa đến giải thoát khổ đau, hay Bát chánh đạo là con thuyền để nhờ vào đó mà hành giả vượt qua khỏi bờ bên này tức là bờ đau khổ sang bờ bên kia tức bờ giác ngộ giải thoát.

THÍCH ĐỨC THẮNG

Trong Bát chánh đạo chúng ta nhận thấy có sự liên hệ mật thiết giữa hành pháp thứ tám này cùng với bảy hành pháp trợ đạo khác như chúng tôi đã trình bày trước đây trong Nguyệt san Pháp luân này. Sự có mặt trong nhau qua sự phối hợp sau đây để hành giả có cái nhìn tổng quát và hiểu rõ một cách cơ bản về sự liên hệ này:

- Chánh niệm trong Bát chánh đạo chính là ý nghĩa nội dung của tứ Niệm xứ (trụ); cũng chính là niệm căn, niệm lực của Ngũ căn-Ngũ lực; cũng là niệm giác chi của bảy Giác chi; và là tâm thần túc của Tứ thần túc.

- Chánh tinh tấn chính là ý nghĩa nội dung của Tứ Chánh cần; cũng chính là tinh tấn thần túc của Tứ thần túc.

- Chánh tư duy là trạch pháp giác chi; cũng chính là quán thần túc của Tứ thần túc.

- Chánh kiến là tuệ căn, tuệ lực;

- Chánh định là hỷ, khinh an, định, xả giác chi.

Chính vì sự quan hệ này nên được đức Đạo sư gọi là pháp trợ đạo cho Đạo đế, con đường trung đạo đưa hành giả giải thoát ra khỏi khổ để chứng đắc Niết-bàn an lạc giải thoát, phần này chúng tôi đã đề cập đầy đủ trong phần Đạo đế trong Tứ Đế xin xem lại qua những bài viết trước cũng trong Tập san Pháp Luân này. ■

Mục lục



MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN.....	3
BỐN SỰ THẬT VÀ BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO	
BỐN SỰ THẬT	37
TỨ NIỆM TRỤ.....	104
TỨ CHÁNH CẦN	117
TỨ THẦN TỨC.....	128
NGŨ CĂN-NGŨ LỰC.....	136
THẤT GIÁC CHI	147
BÁT CHÁNH ĐẠO	165

